凤凰文库·宗教研究系列

ZHONGGUO
TIANTAIZONG TONGSHI

中国天台宗通史（下）

潘桂明　吴忠伟　著



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
凤凰出版社
PHOENIX PUBLISHING HOUSE

凤凰文库・宗教研究系列

ZHONGGUO TIANTAIZONG TONGSHI

中国天台宗通史（下）

潘桂明　吴忠伟　著

凤凰文库
PHOENIX LIBRARY
凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
凤凰出版社
PHOENIX PUBLISHING HOUSE

凤凰文库学术委员会委员（按姓氏笔画排序）

叶秀山　刘　东　江晓原　许纪霖　杜继文
李学勤　李　强　汪　晖　张一兵　张海鹏
陈众议　郭齐勇　洪银兴　钱乘旦

凤凰文库出版委员会

主　任　谭　跃
副主任　陈海燕　吴小平
成　员　刘健屏　黎　雪　张胜勇　王瑞书　吴星飞
　　　　顾华明　姜小青　黄小初　顾爱彬　刘　锋
　　　　佘江涛　吴　迪　吴　源　胡明琇　章祖德

凤凰文库·宗教研究系列

主　编　赖永海　何光沪
项目总监　姜小青　刘健屏　刘　锋
项目执行　王华宝　府建明　孙　峰

第十章　宋代天台佛教的复兴——山家山外之争

第一节　天台佛教的挫折与复兴

与隋唐天台佛学相比，北宋天台佛教理论较少为学界注意。这部分缘于智顗、湛然已建构起宏大理论体系，吸引了学者们的目光；部分缘于我们对整个中国佛教思想史尚缺乏一套行之有效的解释模式（从根本上来讲，是因为我们还未能充分理解中国佛教思想的义蕴及其独特的表达方式），故在具体研究中总会有视而不见、厚此薄彼的情形。

发端于北宋初年，史称“山家山外”之争的一场旷日持久的佛学讨论，将两宋佛学尤其是北宋佛学推向了一个新的高度。从争论内容的深度、广度，争论双方严肃认真的态度，以及不避辞辩、追求佛法大义的精神看，中国佛教史上几乎无出其右者。在某种意义上我们可以说，山家山外之争是一场学术运动，这一独特的精神文化现象理应得到重视。当然，与隋唐佛学相比，山家山外派在教义的体系性、宏大性方面要逊色不少，但从义学研究的细致深入和佛学新主题的开拓来看，宋代天台义学家们确有超迈前人之处。考虑到晚唐以后义学不振的普遍情形，宋代天台佛学家们的理论贡献尤属可贵。

也许正是因为这一事件的特殊性，北宋天台佛学之崛起，被学界、教界视作一突发性事件。应该说，这一看法是不够客观公允的。从思想史的发展角度看，任何一种思想、学说的发达都不是空穴来风，并非无源之水、无本之木。“历史”即如福柯所云并非是连续性的，而是断裂的，我们也必须承认，即使在思想史的断裂处，思想仍在生长。事实上，我们目前所依据的关于宋代天台佛学史的文献主要来自教界，如志磐的《佛祖统纪》，这是值得庆幸的。但另一方面，作为山家后人，宗门的立场无疑将妨碍他们对天台义学的发生、发展作更全面的分析、理解。有鉴于此，我们有必要对山家山外之争作一背景分析，这一分析的着眼点是唐末五代佛学大势以及天台学内部的挫折、整合。

一般认为，自荆溪湛然中兴天台宗之后，天台佛教虽法脉不绝，但大师罕出，在义理上无所创发，故又长期呈现衰势。尤其在经历会昌法难之后，天台典籍散佚不全，直至高论清竦，天台佛教仅维持教观不坠而已[①]。《佛祖统纪》卷八云：“会昌之厄，教卷散亡，外、琇、竦三师惟传止观之道。”(《大正藏》卷四九)。但是，公允而论，这一阶段的天台佛学虽不辉煌，但还是为后来的义学复兴提供了不少思想资源，这一点集中表现在《唐决》中。

据《佛祖统纪》记载，在荆溪湛然之后，正统的传法之序为道邃、广修、物外、元琇、清竦、义寂、义通，其中广修及弟子维蠲、宗颖在《唐决》均有记载。在《唐决》中探讨的主要问题有：无情有性、生死即涅槃、唯识唯心义、断抑不断烦恼成佛、性恶不断等。

从问题的提出可以看出，日本僧人对天台义学的把握偏重于解脱论层面，而这也必然会刺激我国天台学者对这些问题的关注。因此，湛然之后的天台义学其实不能说毫无发展，我们可以以“无情有性”概念为例加以说明。日本僧人圆澄认为，“有情有发修成佛义，无情无者”，对“无

① 参见安滕俊雄《天台性具实相论》，台北天华出版事业股份有限公司，1990年。

情有性"提出疑问。广修对此作出解答：

> 重约事释，亦有情能为无情，无情能为有情。有情无情更互有无，故四大能成于身，即身为四大所成也。身是有情，四大是无情。即此身全是有情，即此身全是无情。此身若发修成佛，四大亦同发修成佛也，此有情无情俱发俱成。故云：一发一切发，一成一切成，更何疑于无情不发耶？（《释疑》，《续藏经》册一〇〇）

广修用"无情有情"的"更互有无"来消解无情无发修成佛义。同样是圆澄提问，广修弟子维蠲也予"无情有性"以新的解释。圆澄问：

> 如云若三身性遍诸法者，何故在有情身有知觉义，在非情中无知觉义？又如有情发修成佛，无情亦应发修成觉，何故不尔？复如杀害有情得罪伐，无情等亦应得重故，何不尔？此义如何？（《释疑》）

维蠲的回答较长，其要点是强调必须在一心三观的意义上把握无情有性，他说：

> 大师要决者，一心三观也。……心性者，三观中所明是也。三观明时，不见有情无情，佛与众生，若罪若福。在我观内，在我观外，在我观中，皆不可也。（《释疑》）

对于有情无情之别，广修是从"更互有无"角度予以圆融，而维蠲则更从一心三观方面阐明不论是有情还是无情，都要还原到心性的纯一状态中。这一思路在后来的天台山外派那里表现得十分明显。

我们看宗颖又是如何理解"无情有性"的。针对以心性遍摄无情有情，故无情亦发心成佛的解释，日本僧人德圆也有疑："为心遍无情等故草木成佛，为当草木等自修因故得成佛，为复以正报摄依报故草木成佛？"（《释疑》）宗颖的回答首先是承认万法唯识，唯心之外无草木相，此点与维蠲是一致的。在此基础上，他进一步指出："若妄执不消，苦求草

木自修六度者，如以病眼求见空华之结果而已。夫依正不二，一乘之法，悟之者，法界洞融；迷之者，举自皆隔焉。"（《释疑》）按宗颖的解释，草木是自成佛还是依带成佛问题之提出即是一种妄执的表现，若去除妄执，则疑问自消。

从以上几位台僧对"无情有性"概念之诠释和把握不难看出，湛然之后，天台义学对一些重要佛学命题的思考仍与传统理路保持着联系，但也融入了一些新的因素（特别是华严诸宗的影响），这些都为日后天台教理的复兴提供了思想资源。当然，由于后来会昌法难，教典散失，这种思考的连续性有所中断，天台佛学进入所谓的黑暗时期，直至北宋初年天台佛学才得以中兴。北宋天台佛学复兴的主要表现便是山家山外之争。

山家山外之争是北宋天台义学史上极其重要的事件，虽然"山家"、"山外"名称较晚才出现，但两派的分裂却是早已存在的事实，争论只不过是将这一事实突出地彰显出来而已（安滕俊雄以为两派分裂于清竦门下义寂、志因二师）。导致山家、山外之分的因缘有多个方面，概言之，有以下三点：一是天台文献的回复；二是天台义学特有的诠释学传统；三是浙江余杭与四明、天台等地不同的人文地理环境。

经过几次大的社会动荡，台教经典散失大半，不过这一状况到了螺溪义寂（919—987）时代便有了较大的改变。义寂"十九始去须发，为比丘具矣。乃之越受毗尼于清律师，三载尽极其道。又南之天台，通智者教，师承耸、广二公。一旦手执《法华》本迹不二门，至法性之与无明遍造诸法，名之为染；无明之与法性遍应众缘，号之为净，因顿悟佛心"（《螺溪振祖集》，《四明尊者教行录》卷七，《大正藏》卷四六）。义寂亦颇有"我注六经"之意，"每入《大藏》采一经，未尝别考科疏，随意而讲，涣然冰释"（《螺溪振祖集》）。

义寂这种讲论风格除与天台传统有关外，台宗经典之匮乏也是一个直接因素。由于安史之乱和会昌法难两次社会动荡，"（台教）残编断简，传者无凭"（《佛祖统纪》卷八，《大正藏》卷四九），即便是义寂"力网罗

之”,也只是“于金华古藏仅得《净名》一疏”。适值吴越国王钱俶倾心释教,尤钟台宗,在义寂的请求下,钱俶遣使至高丽、日本求取教典,遂使台宗典籍散而复还。典籍的齐备为宋初天台佛教义理的阐发提供了文献学上的依据。但在义寂时代,天台义学尚无特别的开展,志磐评价义寂的贡献在于“网罗教典,去珠复还”,这是十分确切的。

真正在天台佛学上有所创发的是义寂之法资宝云义通(927—988)。义通出生于高丽皇族,幼年即生厌世求法之心,从龟山院释宗为师,不久便对《华严》、《起信论》有精深造诣(志磐称其“为国宗仰”)。义通后来游学中国,谒螺溪义寂,闻一心三观之说而契悟圆顿之旨,遂从义寂受业,并成为其传人。很明显,以一高丽僧人身份成为中国佛教一宗之祖,这在中国佛教史上是罕见的现象(隋唐时有元晓、圆测等解悟超群的高丽僧与窥基竞争,但玄奘终传法于窥基),此中因缘颇耐人寻味。这除了义通本人有着极高的禀赋外,高丽义学的背景是否起到了一定的作用呢?事实上,自会昌法难到北宋初年,汉地典籍散佚达百年之久,教学荒疏可想而知,而海东则相反,其天台教学已达到较高的水平。从这个意义上讲,海东奉还的不仅仅是典籍,还有义理。

因此,宋初天台佛学有一段时间似乎带有“高丽”色彩。义通虽师事义寂,而在义学上的贡献要大于其师,这也是为台宗学人所广泛承认的,如《纪通法师著述遗迹》云:

> 天台正传,止荆溪禅师为九世祖,然自荆溪后之传者,亦不绝焉。虽定慧双弘,未可并肩九祖。然截琼枝折栴檀,则皆行天台之道者也。今宝云通公实继荆溪之后,复得法智、慈云,分化于江浙,此道遂再振矣。师解行高深,洪通甚力。(《宝云振祖集》,《教行录》卷七,《大正藏》卷四六)

此文以义通为湛然后第一人,可见他在天台义学上确有发展,故石门宗晓称其为中兴教观之祖。

以宝云义通为中兴教观之祖,即是要确认知礼思想与义通思想间的连续性,故我们可以说山家山外之分裂始于义通时代。台宗典籍的复归推动了天台义学的开展,并进一步激发了台宗内部的分化。因为典籍散佚海东近百年,其本身之错讹、增损在所难免,甚至作伪都有可能,一个最突出的例子便是有关智顗大师《金光明玄义》版本的广略问题,由于山家、山外二家对此各执己见,从而引发了"观心"之争。

关于山家山外之争的思想背景。上文言及,天台文献之不确定性并未阻碍天台巨子们的思索,因为台宗向来有进行创造性诠释的传统,此即表现在台宗内部对台贤之别的精简。台贤之争始于九祖湛然时代,其时因智顗早逝,台教不振,而华严则勃兴壮大。为重振己宗,湛然对台宗理论体系作了重大修改,即将《起信论》、华严宗之"真如随缘"思想吸纳到天台性具思想中去。

我们知道,隋初智顗曾以性具实相理论驳斥南北朝诸师的缘起论系统,确立起自身的圆教教义,但这并不意味着缘起论就此退出了佛教思想舞台。相反,华严宗在缘起论思想的基础上发展出更为圆融的"性起"论,从而使得争论在新的思想语境下以性具与性起之争的形式表现出来。为了重新确立本宗之圆教地位,湛然将随缘思想与性具之旨结合起来,以真如与万法的"随缘不变,不变随缘"来涵摄缘起论。因此,湛然佛教思想中既有台宗传统,又有别教因素,这为日后台宗内部的分裂埋下了伏笔。

宋代台宗对天台、华严的精简,不是要将"真如随缘"思想剔除出天台,这一点在台贤日渐交融的宋代已经不可能。事实上,无论是山外还是山家都予华严宗、《起信论》以很大的关心。从山家角度看,义通入义寂之门前,于华严、《起信论》已有精深造诣。知礼作为义通的法资受其师学说的影响可想而知,尤其是为了与华严哲学对抗,知礼对华严宗、《起信论》的研究也尽了最大的努力,此点可以从《十不二门指要钞》、《天台教与起信论融会章》等著述中看出(遵式评价知礼中兴教观之教正是

"别理随缘")。相对于山家,山外派对华严宗、《起信论》的重视自不待言。既然如此,则山家山外之争的核心便不是要不要"随缘",而是如何判释"真如随缘",这一争论是伴随着对天台思想传统的诠释而进行的。

天台思想在宋代之前有两大资源,一为智顗的思想,二为湛然的理论。如果说前者代表了台宗独特性一面的话,那么后者便体现了天台圆融性一面,对二者取舍之轻重正反映了台宗内部对传统的不同理解。这种差异性的发展和强化,与宋代以后佛教思想的发展变化有着密切的关系。因此,将山家山外之争仅仅还原为台贤之争又显得过分简单化了。

我们不应只将这场争论视作台贤两宗之争在天台内部的反映,还应将其看作台宗内部两大思想传统在新的思想背景下各自发展所引发的冲突。假如只以智顗的性具论为天台传统而视湛然的"随缘"思想因素为异端的话,那么湛然的创造性就要被否定,其中兴台宗又从何谈起?事实上,湛然最具原创性的思想如"无情有性"、"当体实相"都是在天台性具论的基础上融摄"真如随缘"思想的结果,这点在湛然两篇字数不多却十分精彩的佛学论文《金刚錍》和《十不二门》中,得到了充分的体现。大凡原创性的作品都不是靠简单地模仿和拿来取得的,而是要建立在融会贯通的基础上。因此,与其说湛然性具论与真如随缘说的结合是一种简单的相加,不如说是湛然对真如随缘说加以创造性诠释,从而使之成为己宗的新传统。明乎此,则宋代台宗内部之争实际上是在新的思想背景下,天台学说的进一步发展,对传统予以重新诠释的表现,而非固守已有教义,唯以精简台贤为己任。因此,在尊重山家派的同时,我们也应予山外派的思想以了解之同情。

北宋初年,台宗面临的新的思想环境是禅宗的兴盛及其对佛教义学的消融。由宗密所开创、延寿所发展的禅教合一论和禅净融通论,对于天台义学是一种极大的挑战。针对以禅宗为本位的合一论,天台宗则要坚持圆教之本位来统摄诸宗,所以我们看到,北宋之后,佛教界一方面是禅宗的独领风骚,另一方面则是天台义学对诸宗(如净土、律宗、密宗)的

渗透。就这一点而言，以往学术界虽已有所涉及，但未能从宏大的思想史背景出发展开考察。基于此，我们可以说山家山外之争是天台义学在巨大的外部压力下两种回应“对话”模式间的争论。抛开宗派门户之见，着眼于重大的社会变迁和思想史背景，我们才能更好地理解这场争论的缘起。

由此，我们有必要谈到导致天台内部分裂的第三个因素：人文地理差异。我们知道，虽然天台宗祖庭在浙江天台，但北宋天台义学之发展却是在钱塘(杭州)、明州(宁波)两地进行的，两地不同的人文地理环境是两派得以形成、发展的必要条件。

天台义学之分裂实始于宝云义通时代，但在某种意义上讲，分裂在更早的时候已初露端倪。依《佛祖统纪》的说法，台宗十四祖清竦的法资为义寂，与义寂一同师事清竦的有志因，亦博学多能，不过他很早就离开天台去钱塘讲经弘法。由于有关志因的文献极少，我们无法确切把握他的思想，但在志因的众多弟子中，慈光晤恩(912—986)却是我们所熟知的。按照天台宗的正统观点，晤恩乃天台山外派鼻祖，志因既为其师，则二人间的联系大体可想而知(当然，师徒之间的授受关系并不能保证学生一定始终宗其师说，也有学生背叛老师的特例，如净觉仁岳与四明知礼的反目便是著名的例子)。

志因所传天台一系在当时是颇有影响的，其声誉甚至超过了义寂系统。对此，即便是以山家为正统的志磐也不得不承认，如他在“高论旁出世家”中说：

> (晤恩)晋开运初，造钱塘慈光因师室，因讲次覆述，剖析幽微，时称义虎。及继踵开法，道名大播。初是一家教典自会昌毁废，文义残阙。师寻绎十妙，研核五重，讲演大部二十余过。《法华》大意昭著于事，师之功也。(《佛祖统纪》卷一〇，《大正藏》卷四九)

在天台处于义理黯然、有待复兴的前夜，志因被时人称誉为“义虎”，当不

是浪得虚名(按:对上引这段文字的理解容易发生歧义,若此“因”是一介词,则“义虎”之头衔当归晤恩。如“因”作名词,那么“因”指“志因”无疑。不过虽有此歧解,不坏大义)。而以晤恩为首的志因弟子踵因讲法,则进一步扩大了天台宗的势力,为天台义学作出了贡献。除晤恩以外,还有文备(926—985),志磐写道:

> (文备)晋天福间至会稽传百法论,闻天台三观为学者指南,遂来谒因师,昼夜研法心。凡《法华》、《净名》、《光明》疏句,《止观》诸文,悉洞其旨。每与同门恩师覆述观法,莫逆于心。恩谓人曰:备虽后进,已与吾并驱于义解之途矣。(《佛祖统纪》卷一〇)

由以上记载,我们可以看出志因所传一系在恢复天台教学传统中的作用。比较而言,同期的义寂仅仅是“网罗教典,去珠复还”,而于天台义学无所建树。可以说,在山家派取得天台正统地位之前,山外派的实力和影响要远远大于山家。

因此,我们必须把天台佛教的复兴得益于文献的复还与对文献的整理工作区分开来。造成这一时期天台义学如此发展、分布的原因是多方面的,其中两地不同的地理人文环境当是我们要重点考察的因素。山外派其实便是钱塘派(杭州),钱塘当时是东南大都,集自然人文之美与商业繁华于一身,宋代诗人林升诗句“暖风熏得游人醉,直把杭州当汴州”,虽言南宋之状况,但在很大程度上反映了杭州一地在五代北宋初年的风光,毕竟它是吴越国的治所。在此商业气氛极浓的城市里,佛教也相当兴盛,这自有其传统因素在起作用(如吴越王治钱塘时对佛教尤其是天台宗予以大力扶持),故宋人潜说友云:

> 今浮屠老氏之宫遍天下,而在钱塘尤为重。二氏之教,莫盛于钱塘,而学浮屠者友为众。合京城内外暨诸邑以百计者九,而羽士之庐不能十一。(《咸淳临安志》卷七五)

此说虽指南宋景观,但南北宋政权更迭,杭州无有金人侵扰之虞,故北宋

状况大体相当，寺院之多之密正如时人所云“频繁百刹，钟鼓相闻”(《昭庆寺志》光绪壬午年刊本)。

杭州寺院既多，则佛教诸宗之交涉相融程度自然很高，才会有永明延寿邀请佛教义学僧共质论难而以心宗准衡之的现象；寺院且密，其与民坊里巷间杂而处，加上往来钱塘者多权贵富贾、雅士文人，故缁素互动频繁。由于钱塘佛教界处于一种较为世俗化的生存空间中，较诸偏远之地的佛教少有一种独立性，此点与四明(宁波)自是有异。在此情形下，天台义学既要谋求自身之发展、突破，又要协调好与佛教诸宗及世俗力量的关系，由此决定了天台义学在钱塘的开展具有与四明(宁波)迥异的风格，这一点我们很容易从钱塘天台僧人的待人处事、接引弘法看出来。如赞宁在叙述晤恩生平行状时云：

> 恩平时谨重，一食不离衣钵，不蓄财宝，卧必右胁，坐必加趺。……每一布萨，则潸洒不止。……凡与人言，不问贤不肖，悉示以一乘圆意。……不好言世俗事，虽大人豪族，未尝辄问名居，况迂趋其门乎。(《宋高僧传》卷七，《大正藏》卷五〇)

从赞宁的描述可以看出，晤恩乃持行谨重之老纳，属于德学深潜之高僧，非阿位交俗之“名僧”。晤恩的情况不是一种个别现象，这种风格在山外派身上似乎具有一种普遍性，如后面还要提到的孤山智圆(976—1022)。较之山外派的孤僻，山家派的四明知礼(960—1028)、慈云遵式(964—1032)(当然亦可自成一系，不过与山家有极密切之关系)则要活跃得多，他们与权贵雅士间的往来唱和，对普通民众的宣教应化、作忏度亡，显示出他们对世俗界具有极高的参与热情和极强的参与能力，这一点是山外派所望尘莫及的。

第二节　山家山外之争的背景

山家山外之争不是一项单纯的事件，而是一场有着相当长历史跨度

的佛教思想运动,在某种意义上我们可以说它代表了整个北宋(乃至包括南宋部分)天台义学的开展。考虑到这场运动的复杂性(争论持续时间之长,投入人员之多,争论主题之丰富、内容之精深,以及对后世影响之深远),我们有必要对它作一宏观的考察,以便能够更加全面地把握它。基于此,本节将依次论述如下几个方面:第一,宋代天台(广义上的山家山外之争不限于北宋而涵盖了整个宋代)传法系统及其重要人物;第二,山家山外之争的缘起及其发展阶段;第三,山家山外之争主要论题的分析。

关于宋代天台传法系统及其重要人物。

天台宗作为中国佛教史上第一个创立的佛教宗派,其在谱系的传承上较诸佛教他宗(只限于中土佛教),具有完整性和连续性的特点。自天台中土初祖慧文始,至北宋天台中兴之祖四明知礼,法脉清晰可寻。其间虽经黑暗期和黯然期,但这似乎并未阻断天台义学的传法进程。深究此中的原由,大致有以下两点:一是天台宗独特的人文地理环境使其获得相对独立发展的空间,祖庭观念非常强烈。比较起来,华严、唯识等佛教义学均无此幸运。二是天台宗有十分执著的圆教意识。

依天台判教,该宗自命为圆教,其他宗教均为不了义之教(含藏、通、别)。自智顗大师起,为了确保其自身之圆教地位,天台义学在圆融完善自身体系的同时,与他教进行了理论辩驳,可以说一部天台义学史即是一部天台与他教的论争史。争论的对手,前期有南北朝地论、摄论师,中期有唐代之华严宗,至北宋则有禅宗。为了追求那纯粹的“圆”,甚至剔除混杂于天台义学中的他教因素,导致天台内部也经常发生激烈争执,最突出的表现便是山家山外之争。

为了确立本宗、本派一以贯之之道,法脉的相继不绝便显得十分重要。当然需要指出的是,历史的进程与见诸文字的法脉相继并不完全一致,因为谱系总是后人给出的,是胜利者才拥有的话语权,由此历史被解释成一种目的性,从而获得一种清晰明朗的视觉效果,当然历史也就失

去了它的丰富性和具体性。我们目前依据的主要文献《佛祖统纪》即是很好的明证,它是一部天台宗“通史”,但并非近代学术意义上的“通史”,倒不是完全由于它的宗教内涵所致,而很大程度上在于作者本身所具有的宗门立场。具体到作者志磐,作为山家法裔,他坚持严格的山家教义(当然从诠释学角度言,“严格”也具有一种形式主义意味),以四明知礼说为准,因而在法脉传承、人物述评方面褒贬鲜明。尤其在涉及晚近天台义学史(即山家山外之争)时,扬山家,抑山外,有欠公允。作为现代学人,我们对古代佛学进行研究反思,当然不能从教门立场出发,而要从价值中立角度对它作“客观”的阐述。因为宗教也是社会历史文化,其发展规律与整个社会有着密切关系。

当然我们的客观研究虽无“信仰”因素,但这并不是说我们对佛教缺乏同情之了解,因为宗教作为一种意识形态,它的核心部分即是价值论(解脱论),佛教的一切哲学思辨均是由此而生并围绕此而展开,我们只有首先“进入”(同情之了解)佛学之价值论层面,才能更好地理解佛教之义学,这一点在把握天台佛教理论上表现得更为明显。综合这两点,我们有必要从现代学术角度重新对天台谱系(尤其是北宋部分)作一检讨,以期对山家山外之争有更全面、客观的了解。

北宋以前天台佛学的谱系可分为两个阶段,前期为自中土初祖慧文(遥尊印度龙树菩萨为初祖只能说是一种象征意义)到湛然,其间有慧思、智𫖮、灌顶、智威、慧威、玄朗。后期则始自道邃,终至知礼,其中则历行满、清竦、义寂、义通诸师。前后两阶段比较而言,前者的法脉较为清晰,当然仍有质疑处,如灌顶的地位问题。

至于北宋天台的谱系,往上可追溯到清竦。清竦门下分出两支:一支为义寂,得清竦正传。义寂之下便是义通,再由义通传法给知礼,正是在知礼的努力下,山家派取得了天台正统地位。另一支则为志因,志因离开天台后便在钱塘自立门户,弘教授徒。晤恩得其法脉,被后来正统派视为山外鼻祖。晤恩去世后,源清(?—997)踵之,并培养出梵天庆昭

(963—1017)、孤山智圆两大高足。

事实上，此一阶段的传法谱系较诸我们所给出的要复杂得多，由于此事关系到山家地位的合法性问题，故志磐尽力描绘出一幅山家派出于天台正传，且内部紧密团结、毫无分歧的图景。尽管如此，志磐在行文中还是不可避免地透露出一些并不有利于山家的信息，其中一条便是有关义通与宗昱的关系。宗昱与义通共同亲炙义寂，义通得正法，宗昱则被判为别支，但这是较为传统的解释。事实是，宗昱是先立者，因为宗昱有传法之器——炉拂，正如文献所云：

> 法师契能，永嘉人，神悟谦公之师，得教旨于昱法师，主天台常宁，讲道不倦。自智者而来，以炉拂传授为信，师嫡承为十四代。晚年以授扶宗忠师。扶宗曰：吾得法广智矣，敢辞。师乃藏之天台道场，遂不复传。(《佛祖统纪》卷一〇)

这段文字本来是要通过继忠(扶宗，1012—1082)的"敢辞"说明知礼一系的正统性，因为继忠得法于尚贤(广智)，而尚贤又为知礼之法资，则继忠为知礼之法孙明矣。而由于知礼受法于义通，那么继忠婉拒契能其实便是以义通为义寂正传，而不承认宗昱一系的合法性，即使宗昱握有传法信物炉拂。不过按志磐的说法，从智者以来，天台法脉不绝，以信物炉拂为证(禅宗对此也极为重视)，至契能已十四代，而契能又是从宗昱手中获得法器，则宗昱为天台十三代(天台法系若从智者算起，则知礼为十四代，义通为十三代)。

志磐已经意识到了这种矛盾，那么他又是如何圆融宗昱一系手握法器这一事实呢？志磐的解释是：

> 螺溪门弟子以百数，而本传指宝云为高弟，不载昱师名。疑昱师见螺溪在最先，故早传炉拂。宝云后至，而其道大振，故传中推为上首，以此言之，在道不在炉拂也。夫炉拂，祖师之信器，传之久，不能无弊。或以情得，或以力取，于道何预焉？能师欲传之扶宗，而辞

> 不授，固也。藏之祖师行道之场而去，宜也。向使扶宗妄受复妄传，适足以起后人之纷诤，于道何在焉？（《佛祖统纪》卷一〇）

志磐以为传法之在道不在器，将此一矛盾予以息事宁人式的消解，这当然是一种技巧，同时也是一种不得已而为之的处置方式。事实也是，法之在道不在器，对此我们无可厚非，值得我们关注的倒是志磐对扶宗“敢辞”一事所做的文章。一方面，志磐以为扶宗不受法器乃理之固然，这避免了日后不必要的争论，故扶宗于宗门有功焉。另一方面，对于契能的藏法器于祖师道场的行为，志磐也予以了肯定，因为在法器无法传承下去的情况下，将其置之高阁、存而不论乃是明智之举。

虽然志磐将这一可能造成山家法脉传承紊乱的事件描绘成天台学者们明大体、识大义的行为，但我们可以想见契能法师传法无人时的苦痛，以及北宋早期天台佛教发展中更为复杂的信息，至少我们可以认为山家“正传”地位并非固已有之，而是一个通过努力甚至斗争而逐渐确立的过程。

有了这样的认识背景，我们便不难对天台发展史上的一些有趣现象作出合理的解说。

我们知道，天台宗实有两大祖庭，一为荆州玉泉寺，一为天台国清寺。学界公认，天台义学之发展主要是以天台国清寺为中心展开的。与禅宗有异，天台的祖庭意识和地域观念很强，一般不大会远离祖庭而四处传法。当然，一个宗派在某一地区经年累月地发展后，无论是在教义，还是在僧众的组成上较诸宗派草创期都要复杂，其内部的纷争和分化是不可避免的。如何解决这一问题呢？天台宗的做法便是“别子为祖，继别为宗”（不管是有意还是无意，天台的处理方式与中国传统之宗法制度有会通之处），所以我们看到清竦时代门下，志因与义寂难以并立，故志因只有跑到钱塘，自立家门。至义寂时，先立宗昱，义通后至。依传法之器，宗昱实得天台之正传，故留在天台，而义通则只有另择栖所，他去的地方是四明，否则我们便难以理解若义通是义寂法资，缘何要离天台

而去?

假如以上所说还带有一种臆测意味的话,那么史籍所载义通曾萌去意一事,则足证义通其实是被迫离开天台的。义通学于义寂,不久便"浃闻四远",故有以此道传于祖国高丽之心愿,如《佛祖统纪》卷八所说:

> 始乃括囊东下,假道四明,将登海舶。郡守太师钱惟治闻师之来,加礼延屈,资问心要,复请为菩萨戒师,亲行授受之礼。道俗趋敬,同仰师模。钱公固留之曰:或尼之或使之,非弟子之力也。如曰利生,何必鸡林乎?师曰:缘既汝合,辞不我却,因止其行。开宝元年,漕使顾承徽屡亲师诲,始舍宅为传教院,请师居之。太平兴国四年,法智初从师学。六年十二月,弟子延德诣京师奏乞寺额。七年四月。赐额为宝云。

此段记载实际上明白无误地指出了义通早年自创家门的艰辛,义通之所以要离开天台回国,与其未被立为法嗣有直接关系,否则的话,力劝义通的该不是四明钱公,而应是螺溪义寂。义通最后呆在四明当然与该地官府民众的竭力挽留有关,但既然"缘既汝合",这也可见他获得一栖息之所并非易事。在当地缁素的扶持帮助下,义通立寺建庙,纳徒授教,规模渐具,影响日远,从而获得中央政府的认可,其间花了相当长的一段时间。至于宝云一系由早期的"异端"地位(被贬出天台)或天台宗的极小支脉要反客为主,自名正宗,还需要更多的努力,而这正是宝云高足四明知礼的贡献所在。当然最让我们感兴趣的是,四明一系为何最后成为北宋天台的中心,而祖庭天台与钱塘则反成为旁支,相形见绌?这便涉及到整个北宋佛学尤其是天台佛教学术形态与方向的转移,当然是一个非常有意义的问题,我们可以把这留在后面再作进一步讨论。

大致说来,按地域划分,在北宋初年,天台义学有三系发展:一为正传天台国清宗昱系统,二为钱塘慈光晤恩一派,三为四明宝云义通一门(澄彧一支既非正传,又无义学,在当时只是一股依附力量,故我们不将

其作为天台宗的一分支系统)。三支比较起来,宗昱一系因得传法之器,故从“制度”意义上讲属正传,但在义学上无甚大发展;义通一系初期自立门户,草创维艰,但颇有潜力;真正在当时教界发挥影响的天台支派是钱塘晤恩一系(即后来所谓的山外派)。晤恩一系在当时之所以一枝独秀,因素颇多,但最重要的也许与它较早离开天台祖庭,进入到教派林立、诸宗并竞的钱塘有关。如前所述,钱塘从五代北宋以来成为东南重镇,佛教极为兴盛,要在这一竞争环境下占有一席之地,天台佛学必须一方面融入到多元化的佛教语境中参与对话,另一方面则要在自宗义理和修行实践上有独到之处。这一过程其实也正是天台佛教形态由丛林向城市的转化,山外派于此捷足先登,四明派在晚些时候也是通过这种转换而获得发展的契机。基于此点,我们应从一些更新的角度理解山家山外之争,并对山外派的思想家予以较多的关注。

以上是北宋初年天台佛学传法谱系之状况,下面我们再来看看山家山外之争时期,天台宗各派谱系的情况。

依志磐的《佛祖统纪》,四明派(山家)的脉络是较为清晰的,特别是经过山家山外之争后,不仅法脉不绝如缕,而且由于求台教于山家者众多,故而滋生出一个以知礼为教主的新的传法体系,这显示出山家强劲的发展势头。与之相比,曾经兴盛一时的钱塘派(山外)则后劲不足,除法裔不茂外,传法线索亦不甚明了,呈现出一派衰势。至于宗昱一支的情形,较之钱塘一系更是等而下之。志磐的描述,大致给出了山家山外之争时期天台各支势力的消长概况,但并不完全准确。因为考虑到山家山外之争的激烈程度以及历时之久,则四明派(山家)虽最终取得了胜利,确定了正统地位,但这种胜利并非是压倒性的;换言之,钱塘和国清两支在与山家竞争时应具有相当的实力,即便是经过论战,被贬为异端,他们在天台宗内部仍有不小的影响。事实上,在山家与异端斗争的同时,山家内部亦非铁板一块,而是存在着种种离散因素,慈云遵式(964—1032)轰动朝野的行忏实践与净觉仁岳的反戈一击都证明了此点。因

此，要全面刻画出山家山外之争时期天台各派之实况，必须在尽可能地占有文献的基础上，充分考虑到历史发展的复杂性。

关于四明派的传承。山家鼻祖宝云义通草创于四明，虽然经过苦心经营，声名远播，毕竟局促一隅，影响有限。最终使四明派得以振兴发展，成为天台正统的，有赖于义通之二神足：四明知礼、慈云遵式。学、教二界一般的说法是，知礼以义学见长，遵式则以德行名世（故有天竺忏主之誉），二人情同手足，互为补充，因而并行不悖。我们当然并不一般性地否认这种看法，从文献记载上也的确可以看出二人过从甚密，相互褒扬，关系非同一般。如慈云称赞知礼有功于天台义学，所谓“章安既往，荆溪亦亡，诞此人师，绍彼耿光，一家大教，钟此三良”（《佛祖统纪》卷八）。而知礼亦曾惊叹于遵式的修行，如记载说：“（遵式）尝往见法智，（法智）闻门外謦咳，呼侍者曰：适闻外声，有若圣人然。侍者亟出视，反报曰：慈云至。法智大惊曰：吾兄转报矣。”（《佛祖统纪》卷八）二人唱和应答大类如此。

尽管这样，我们必须认识到，两人的私人感情是一回事，而由他们所各自开创发展的不同的派系又是一回事。虽然遵式予知礼之义学以极高的评价，从而显示出二人义学旨趣的一致性，但是遵式之学修与知礼的思想还是有一定的差别，否则山家后学也就不会直视山家为四明知礼派。尤其值得注意的是，山家后学既要维护遵式、知礼二人在天台义学思想上的统一性，又要淡化对遵式的处理，进而独标知礼一派的中心地位。这表明，遵式与知礼的关系远非我们所想象的那样简单，遵式在当时其实有着极大的影响力。

由于四明系的振兴有赖于知礼和遵式，故当义通去世后，二人便担负起传教弘法大任。不过依天台宗“别子为祖，继别为宗”的传统，尽管二人才识相当，却不可能同时成为义通的传人。那么究竟是谁获得了四明系的继承权呢？这自然会引发出我们前面已论及的问题：谁为正传？依《佛祖统纪》，知礼为天台中兴之祖，乃义通当然的法资，这一点似乎是

毋庸置疑的。但对此,我们仍有探究之余地。考诸文献,其中并无任何明确记载说明义通将法传于知礼,唯一的依据是知礼及其父曾经感受过的梦。据知礼后来回忆,他少即出家,后求法于义通,不久其父便梦有所感,“梦师跪于宝云之前,云以瓶水注于口,自是圆顿之旨一受即了”(《佛祖统纪》卷八)。此后知礼即常代师讲法,父亲的梦显示出知礼早年的奇异,以及日后有承负大法的朕兆。端拱元年(988),宝云归寂,知礼又有所梦,“师复梦贯宝云之首,擐于左臂而行”。对此,知礼对梦作出了解析:“将作,初表受习流通。次表操持种智之首,化行于世也。”(《佛祖统纪》卷八)

有关梦的真实性我们不得而知,因为这只能由义通与知礼师徒间的交感契会所决定,不过这也表明知礼是通过义通托梦的形式获得传人地位的,似乎并无制度化的仪式。当然,对于知礼的梦感,遵式予以了首肯(见《指要钞序》,《大正藏》卷四六)。按理说,知礼既然获得了传法权,应该继续留在本寺(宝云寺)弘扬天台教义,但很有意思的是,知礼与遵式均未呆下来。遵式别子为祖,离开四明,前往天台国清寺,合情合理。而知礼也于淳化二年(991)受请主于乾符寺,这倒颇值得我们关注。知礼应请是在淳化二年,义通去世是在端拱元年,其间相差三年,也就是说,在义通去世后,知礼并未马上就走,而是“工作”了一段时间。不过问题是:即便如此,知礼舍弃原寺而去乾符寺又意味着什么?《佛祖统纪》卷八说:“淳化二年,始受请主乾符,绵历四载。诸子悦随。”知礼受请若是为了便于发展,应是迁寺而不是“请主”。至于“诸子”,则是指原寺的部分僧众,他们对于知礼的这一个人行为,一部分赞成(“悦随”),当然也有不赞成的(另一种可能是,宝云寺偏小,僧众不多,则知礼离开宝云而主大寺,诸子乐意随同),可见知礼离开宝云寺多少反映出内部的一些纷争。

事实上,知礼一直在寻求建立自己的道场,这可以从知礼频繁地变动所主之寺看出来。据《尊者年谱》,至道二年(996),保恩院主舍寺与知

礼，永作十方住持，传演智者教法。大中祥符二年(1009)，又更保恩寺名为延庆院，后又改院为寺。至此，知礼传法修行方有了依托之所。

就在知礼努力建立自己道场的同时，遵式也在做同样的工作。与知礼不同的是，遵式活动范围较大，早年的中心主要在天台山，成名后钱塘也成为他常住锡之所，经常往返于两地。遵式和知礼共同师事义通，他后来去天台，而天台乃属宗昱一系，那么慈云与天台又有什么关系呢？其实遵式与天台的渊源很早，据《佛祖统纪》卷一〇载："(遵式)年二十往禅林受具戒，明年习律学于守初师，继入国清。普贤像前烬一指，誓传天台之道。"可见遵式是在几番求法之后才最终选择台教为其终生传习之道。遵式由天台至四明受业于义通，是在雍熙元年(984)，其时义通在天台义学上的造诣应已为教界所承认，故而慈云才会舍近求远问学于他。义通于端拱元年去世后，遵式即返回天台，也就是说，遵式在义通处呆了四年左右。与之相比，知礼则亲炙义通达十年，故知礼在义学上的贡献大于遵式也是合乎情理的。

遵式基本上是一名宗教实践家，他的重要性在于以天台东掖为道场，往返于台杭两寺(东掖、天竺)之间，将天台佛教仪轨、忏法等与民间社会的需求结合起来。这也是遵式对北宋天台佛教最大的贡献。因此，遵式、知礼虽同为义通高足，但遵式不是简单的别子为祖，我们对遵式所领导的天台山一系在当时的影响应该有足够的估计。从现有材料所透露的信息看得出，遵式一系在台杭一带(无论是民间还是官方)，其影响力甚至超过了知礼的山家派。如志磐记载：

> 丞相王文穆公抚杭，首率僚属访师山中，请讲《法华》及心佛众生三法如义，才辩清发，衣冠为之瞩目。公对众嗟赏曰：此道未始闻，此人未始见也。师以天台宗教本末具陈于公。四年，公为奏锡天竺旧名，复其寺为教，而亲为书额。复与秦国夫人施材六百万以建大殿。(《佛祖统纪》卷一〇)

遵式以自身的才德征服了公卿大人,故得到王公的当众激赏。不仅如此,遵式还凭借个人魅力和影响力说服朝廷,奏请天台教文入藏。而政府不仅允诺这一请求,还“赐白金百两,饭千僧以为庆”。天台文献入藏表明官方对天台佛教大师的认可,同时有利地促进了天台佛教的发展。当然,遵式获此礼遇除与其个人德行有关外,还与遵式一系对天台忏法的推动有紧密联系。也许正是考虑到遵式一系在北宋的巨大声誉,志磐在刻意强调山家(四明派)与山外(钱塘派)势不两立的同时,予遵式以足够的尊重,并竭力以遵式与知礼的同学之谊来掩饰遵式系统独立发展之事实。所以我们看到一个非常有趣的现象,慈云遵式在《佛祖统纪》被给予很高的评价,如志磐引镜庵的评述云:

> 逮我圣朝,此道复兴,螺溪、宝云振于前,四明、慈云大其后。是以法智之创南湖,慈云之建灵山,皆忌躯为法,以固其愿,而继之以神照启白,运辩才兆上竺,于是浙江东西并开讲席,卒能藉此诸刹,安广众以行大道。(《佛祖统纪》卷一〇)

可见志磐还是认可了遵式在复兴天台义学的贡献。

虽然如此,志磐对遵式一系的发展及谱系传承并未作非常全面的描述,而且在谱系传承问题上对某些事实作了不够公允的解释。很明显,志磐抬高遵式本人而抑制遵式系统,这样做的目的只是要制造一种假象:遵式之后,其道数传而止。如《佛祖统纪》卷一一云:“若夫慈云一家,昌韶诸师之后,五世而蔑闻。”但相对于山外诸师,志磐还是给予遵式一系以较多的关照,毕竟二系师出同门。

事实上,遵式一系无须得到志磐的厚爱,因为其本身有足以炫耀的资本。考诸文献,遵式对于本系统的发展寄予厚望,入灭前他示语弟子云:“我住台、杭二寺垂四十年,长用十方为意。今付讲席,宜从吾志。”其护持本宗之意可见一斑。此外他还对弟子祖韶说:“汝当绍我道场,持此炉拂,勿为最后断佛种人。”(《佛祖统纪》卷一一)值得注意的是,慈云是

以法器确立法嗣，这当然与其对佛教仪轨之重视是一致的。但这法器来自何方？前面谈到宝云义通与国清宗昱的分立时，我们已经涉及到法器问题，宗昱得义寂传法之器故留在天台，而宝云得天台之道故离去，所谓依道不依器，这自是志磐的一种圆融的说法，毕竟“道”为形上不可睹，“器”乃形下可展现。假如说由于宗昱在义学上无所发展，故可以道器之辩来圆饰矛盾的话，那么现在的情形变得严重得多了，因为遵式手中握有法器，而遵式自然是非宗昱等辈所能望及的。如果遵式得传法之器，那么遵式一系的正统性毫无疑问将得以确立。这样一来，遵式一支的谱系传承便有必要重新考察。

遵式与知礼同为义通之神足，但僧人学无常师，尤其是遵式在从义通学前已在多处问法求教，并最终在天台国清寺确立了誓传天台之道的决心。当然文献中并未提及遵式在国清寺具体的师承，但其与宗昱有着密切的关系是显然的。而且同知礼不一样，知礼师事义通十载以上，而遵式仅有四年之期，二人与义通的亲疏远近是可想而知的，所以当义通去世后，遵式返回天台实际上是理所当然之举。从这个角度讲，遵式与知礼虽是同门，但不能说他绝对是秉承四明义通一系，相反遵式与天台国清寺系统实有更为密切的关系。至于教界习传二神足之说，只是为了强调遵式与义通、知礼一系的一致性。

基于以上认识，我们就必须从独立发展的天台宗派角度，而不仅仅作为山家的附庸去把握慈云的谱系。按照志磐的说法，慈云一系是“五世而蔑闻”，其过程大致是由遵式传法明智祖韶，祖韶再传海月慧辩(净慧思义、辩才元净等)。此后，慧辩传法从雅、智深；净慧传圆应德贤、神智仲元、慈觉永堪、圆悟思尚；元净传法鉴若愚。最后由净慧一系的慈觉永堪传慈受子琳，慧辩一系的法宝从雅传指源如杲。至此，慈云法脉即告中断，似乎也应验了慈云的担忧。

从表面上看，慈云一系以行忏修密为主，在义学上难以与山家抗衡，故宗门衰落理之固然。但实情并非如此简单，慈云一系在两宋其实一直

有极大的影响,志磐在编撰慈云宗谱时作出了有利于山家的篡改,这一点很清楚地反映在对遵式法嗣的叙述中。志磐为何在《佛祖统纪》的列传部分以慈云一系为开头呢?若按正统笔法,应以四明系三大弟子为先才对。志磐道出了其中的苦衷:“今备叙列传,而先慈云之派者,将以顺其承袭,而不使紊杂乎四明三家之子孙也。”(《佛祖统纪》卷一一)所谓“紊杂乎四明三家之子孙”,该是指慈云系弟子与四明系子孙的法嗣混淆,也就是说为了防止两个不同门派的人员认错家门。志磐自然不会担心慈云一系的弟子跑到四明一系去,他忧虑的是四明一系的人员以慈云法嗣自居。

按说慈云一系如志磐所描述的那样衰败,该不会出现得到四明系僧侣的青睐的情况,但既然出现了这种情形,那就说明慈云系的情况与志磐的叙述有较大出入。志磐本人其实还是在笔端有意无意地把信息透露出来,在前面我们所引的一段文字中,志磐对遵式大加赞扬,以为天台中兴实有赖于他与四明二师,这一叙述本来是很正常的,但后面突然又冒出个神照,以为其亦有功于天台大业,便显得有些突兀。

依山家谱系,神照本如(981—1050)为知礼三大弟子之一,其于山门贡献颇多理应得到奖励,但在这里提到他便不是太合适。这是因为,一则他与知礼、遵式非平辈,不可等而论之(即便可以,也该先轮到知礼上首弟子广智尚贤);二则这里谈的是遵式,为何要提到神照,难道二者之间还有什么关系吗?我们还是来分析一下志磐的文本:“是以法智之创南湖,慈云之建灵山,皆忌躯为法,以固其愿,而继之以神照启白,运辩才,兆上竺,于是浙江东西并开讲席。”(《佛祖统纪》卷一一)很明显,在当时,知礼的南湖与遵式的灵山两大道场呈并列之势 ,共同推进了天台佛教在江浙一带的蓬勃发展,而继承灵山道场者则为神照本如。也就是说,遵式虽有大的贡献,但最后入主灵山者仍是四明一系的人。所以志磐在评论遵式时要引出神照,以示四明系的绝对权威和正统性,其良苦用心可以想见。不过这样一来,神照的法嗣归属便成为一个极为敏感的

问题。

为此，志磐在谈到神照时特别强调，"以固其愿而继之以神照"，即神照本知本为知礼弟子，知礼为了使遵式的灵山道场得以维持，才让神照本知跟从遵式。从知礼和遵式的角度讲，他们只是考虑佛法大业，不重家业，但从门派传承方面看，则法嗣归属应是清晰明了的，所以志磐以为神照为四明系。志磐的解释不是很有说服力，因为四明、慈云两系的混杂，并非神照本如这一个例子，净觉仁岳(992—1064)也是一个典型。两个系统间的关系极为复杂，需要细致梳理，容下文详述。

从慈云遵式一系的发展看，遵式与知礼虽曾共同师事义通，但两人属于不同的系统，具有不同的为学、弘教风格，体现了天台佛学内部的两个因素：一是向上讲，即义理层面；二是往下开，为礼忏方面。知礼、遵式两派关系之所以较为融洽(当然其实仍有斗争)，原因除了二人的同学之谊外，更主要的还在于互补关系，而有异于钱塘、四明两派在义学上的对立。

基于此点，我们再把视线转移到四明知礼一系的传承上。如前所述，遵式在当时的影响力甚至超过知礼，因为前者重德行，通过忏法实践，声振朝野；而知礼虽亦有忏行，但仍主要是以义学名世，故在一段时间内，其名声局限于天台佛教内部。真正使知礼声名鹊起的是山家山外之争，通过这一场天台自身的义学运动，钱塘山外派虽然不能说完全失败了，但其势力至少被大大削弱，四明知礼由此确立起自己在天台义学上的权威，而山家派的实力也得到了极大的增强。志磐甚至用一种极为自豪的笔调写道："今浙河东西，号为教黉者，莫不一遵四明之道，回视山外诸师，固已无噍类矣"。(《佛祖统纪》卷八)

当然志磐的这种描述有点夸张，因为山外派并未销声匿迹，而且还以山家内部异端的形式不断瓦解、分化山家派；同时，当时也并非四明一统天下，因为慈云毕竟另有系统。通过山家山外之争，只是确立了山家在义学上的正统地位，而不能完全视为山家在当时整个天台佛教系统已

成为正宗。我们只能说知礼与遵式系联手建构起北宋天台的骨架，这一点志磐在评价遵式时已说得很清楚：由于南湖、灵山法席同开，故有浙江东西并讲台教之盛，当然这还是涉及到神照的归属。所以下面我们从知礼一系看其法脉传承与遵式一系的关系。

在山家山外之争的进程中，知礼的义学造诣已为世人所知，故从其习教者趋之若鹜，英俊之士环集。在众多的弟子中，知礼本应传法于净觉仁岳，但后来仁岳不满师说而叛出，反戈一击，自然不可能再继承知礼的事业。由于这一事件的突发性，以及众僧中无有与仁岳抗衡者，知礼去世前未能指定传人，故在知礼之后四明派分而为三，广智尚贤、神照本如、南屏梵臻（？—1103），各据一方。其中，广智居南湖继知礼主延庆寺。广智从知礼较早，“历事既久，遂居高第”，其在知礼生前并无特别的表现，只是资历较高，故于知礼逝后，继主延庆。由于知礼已逝，仁岳自视无人与之匹敌，曾致书广智，以为“三千之义，只是心性所具俗谛之法，未是中道之本”（《佛祖统纪》卷八），希望广智共反师说。广智在此关头坚持知礼立场，以为三千即空假中，不必专指假，知礼的三千俱体俱用正是山家圆义。

对于广智的行为，志磐予以较高评价，认为他翼赞大教，抵制仁岳邪说，维护了知礼学说的纯洁性。虽然如此，志磐并未视广智为知礼唯一正传，否则他不会将广智与本如、梵臻等量齐观。神照本如前文已说，乃居住灵山，此本为慈云道场，本如如何得以入主？志磐解释道，本如早依知礼，于知礼千众弟子中并非十分出色，曾向知礼问法，只得到了“作知事三年却向汝道”的回答。三年结束，本如复请，则遭知礼“厉声一喝，复呼云本如”，本如当下得以开悟。为此，本如即兴赋诗一首：“处处逢归路，头头复故乡。本来成现事，何必待思量。”知礼则予以首肯。

本如与知礼的这一段师生因缘颇有禅学意味，此中我们很难看出本如从知礼那里获得天台教观圆义，因此他与净觉仁岳这样代师驰骋、力驳山外的显赫门生是无法相提并论的。不过，本如是一块璞玉，他成就

了遵式的发现。志磐记载了这样一个有趣的故事,"祥符四年,慈云迁灵山,亲往法智会下,求可为继。法智曰:当于众中自择之。慈云阅视至师,即曰:斯人可也。师至承天,大振法道"(《佛祖统纪》卷一二)。知礼让遵式随意择之当是客套语,即便他们交情再好,他也不可能把仁岳等杰出弟子拱手送给遵式(下面我们还要谈到知礼另几位得意弟子),因此遵式的选择范围是有一定限度的。当然事实证明遵式颇具慧眼,发现了本如这样的人才,假如本如继续呆在四明处,很难说是否有所作为。

就本如的教学风格看,其与遵式保持了一致。遵式号称天竺忏主,本如对忏法也极其重视,"尝集百僧修法华忏一年,瑞验屡现"(《佛祖统纪》卷一二)。此外本如还常展示出神通等灵异能力,如他尝于寺西南隅,见一虎睡。以杖声击之曰:此非汝睡处。虎俯首而去。后于虎卧处结屋为庵,归间其中。由此我们可以得出结论:本如虽曾师承知礼,但后来却是继承了遵式的风格与法席,所以他不能算是得到了知礼的正传,其法嗣应归属于慈云遵式。

至于三大弟子之一的南屏梵臻,是从四明最晚者,只得知礼部分教学。志磐云:

> 闻(知礼)讲《妙玄》、《文句》,大有启发。及还乡邑,以不亲受《止观》为之恨,乃焚香礼像,阅读二十过,以表师承。(《佛祖统纪》卷一二)

可见,因为南屏见四明时已是知礼暮年,知礼已不大开讲经论,故而他失去了倾听大师讲授《止观》的机会。《止观》为天台教学之精华,南屏居然没有从知礼习《止观》,则南屏是否为知礼严格意义上的弟子大可怀疑。也许是南屏自感心虚,故自学《止观》以表师承。不过自学与亲承毕竟是两回事,故南屏很难讲得到了知礼的正传。

当然,尽管南屏从师时间很短,却是四明学说坚定的支持者,这一点可以从他与净觉仁岳的论辩中看得出。志磐写道:

> 每与净觉辩论教门，陈辞有司，乞筑高台竖赤幡，放(仿)西竺圣师与外道角胜。义堕者断首截舌，悬之幡上。郡侯睹师法战之锐，就辞解之曰：行文制作臻不及岳，博闻强记岳不及臻。师虽自此弭兵，闻者莫不凛凛。(《佛祖统纪》卷一二)

南屏捍卫师说的决心和勇气是值得钦佩的，不过这种过于形式化的论辩对于义学之真正探究有多大促进作用颇让人怀疑。在很大程度上，南屏之信心源于其出众的口才和现场反应能力，所谓博闻强记是也，而其在义学上的见识则很难与仁岳抗衡。南屏之所以被列入知礼的正传弟子，他的“以表师承”起了很大作用。

通过分析可见，志磐所列的知礼三大弟子，实有名不符实之嫌。广智得主南湖在于其年高，后虽抵制仁岳邪说有功于教门，但也只是祖述宪章而已。本如倒是大开灵山讲席，声名赫赫，但他既非知礼高弟，后又转投遵式，法嗣既变，何谈弟子？至于梵臻从知礼学之日浅，虽有表承之志，未得知礼真传。志磐之所以将此三人列为知礼弟子，实际与此三家教派的势力发展有关。

在知礼的众多弟子中，超出此三家者大有人在，仁岳自不必说，还有则全(？—1045)、崇矩等优秀者。如则全造知礼习台教，为南湖十大弟子之一，知礼对其赞赏有加，曾“为之冠焉”。从现有文献看，则全“住三学三十年，郡守郎简尤加敬”(《佛祖统纪》卷一二)，可见其较早离开知礼。至于崇矩则更是人中之龙，为四明弟子之首座，知礼曾听其讲法，喟然叹曰：“吾道有寄矣。”这表明知礼曾把传法之希望寄托在崇矩身上。为了勉励崇矩，知礼还在给他的书信中说：“立身行道，世之大务，谦为德柄，汝当坚执。此外更宜博究五经雅言，俾于笔削之间不堕凡鄙，当效圆阇梨之作。”(《佛祖统纪》卷一二)可见知礼对崇矩所寄予的殷切之情。但奇怪的是，既然崇矩有望成为知礼家业的继承人，为何后来又不了之了呢？志磐于此语焉不详。

从崇矩的行履看，他曾多次离开知礼出去讲法，包括在黄岩东禅、三

衢景德，还游历过京师并向皇帝讲法，后来回到天竺(即遵式处)，最后回到故里三衢。可见崇矩虽师知礼，但早已四处讲法，与知礼并无极密切的联系，倒是遵式与他有着一种颇为微妙的关系。崇矩自京师返还不是回到南湖，而是来到天竺，可见其与遵式早有交往。尤其是在他离开天竺归故里前，遵式“授以香炉如意”作为纪念，并手书诫辞对其殷殷教导：

> 汝将转说于亲里也，勉之哉。被忍为衣，入慈为室，处空为座。身远众恼，口寡言论，意防轻慢，慈心授人。是曰三轨，是为四行，名安隐说。(《佛祖统纪》卷一二)

崇矩得到天台两位大师的奖掖，可见他成为四明弟子首座非徒有虚名。不过问题是，假如崇矩是知礼的学生，遵式为何对其亲热有加？这又涉及到遵式谱系与知礼法系的相杂，志磐对此作出解释，他说：

> 浮石先学于法智，及赴东禅乃遗以书，当是已定师资之分矣。后自京回天竺，慈云以犹子待之，故其归里亦授以辞，此见一尊者法门之情无所间然。而古今图谱置之慈云之下，其不审也。若是，今依鉴师录系之四明，览图者毋以为惑。(《佛祖统纪》卷一二)

志磐的意思是，崇矩与知礼早就确定了师授关系，至于遵式与崇矩的密切正体现出大师为法忘躯、了无分别的精神，切不可理解为二人还有师承关系。志磐所提到的图谱应该是指天台佛教的传法谱系图(尤其指宋代部分)，其重要性在于给我们描绘出一幅有异于现有谱系的图景。尽管志磐以之为谬，而以宗鉴的《释门正统》图谱为准，但我们知道《正统》乃是在“取吴本”的基础上而作。吴本即吴兴颖法师所撰《宗元录》，志磐写道：“述天台一宗授受之事，自北齐至本朝元祐，为之图以系道统。于是教门宗祖粲然有所考矣。”(《佛祖统纪通例》)宗颖写作在徽宗政和年间，已近北宋末年，去北宋初年也有百年之久，故其给出的图谱是否确然也值得怀疑。不过可惜的是，此图谱我们现在已不得而见。

尽管现在限于文献资料，难以确凿地判定遵式与崇矩的法嗣关系，

我们仍可以给出一个合理的解释:崇矩早依知礼,但后离去,并曾受教于遵式。这一情形与神照本如有点类似,区别仅在,本如是"过继"给遵式,而崇矩则是倾心而往,由此也可见遵式本人的德学与个人魅力。因为像崇矩这样始学知礼而后投遵式的例子委实不少,如慧才(998—1083)早习知礼,后谒遵式,"北面服勤,旦夜不替",平素则以行忏诵弥陀为业,于教门异论无所臧否,风格颇似遵式。另有慧舟,虽学于知礼,于天台教学少有关注,惟重行忏,曾誓于像前曰:"倘此三昧有成,当焚躯以效供养。"后来慧舟返归乡里,求证神照本如。神照后从遵式,专事忏法,卓然大家,故慧舟求教于本如可理解成投奔慈云系。为慧舟诚志所感,神照欲全其重愿,命令道俗输香木成大积,于仲夏晦日行事之前嘱之曰:"《法华》遵施,尔克修之;《梵纲》明晦,尔克遵之。惟系心法界,身如火如,则一聚之烬,乃三昧之蕴。喜见精进,以奉敬明真供,惟子行焉。"(《佛祖统纪》卷一二)禀奉神照之教后,"(慧舟)致谢四众,端坐薪塔,火光属天,了无倾倒"(《佛祖统纪》卷一二)。从以上的记载可以看出,慧舟离开知礼乃是为证法华三昧,而非纯粹的苦行。他的焚身取法是否有成效难以判定,但整个过程所展现出的奇异又似乎说明了什么,至少神照的确表现出一位内蕴深厚的忏法大师的风采,与知礼风格迥异(虽然知礼亦行忏,但非以之为主)。

我们当然不能因为知礼的一些门徒转依慈云法系,就认为知礼一系对徒众缺乏吸引力。因为知礼的教学玄奥精深,非经年累月、殚精竭思不能了窥其门径,而遵式一系则重忏法实践,确然有效,故出现上述现象是可以理解的。正因为如此,志磐对这些虽改换门庭,而无异议于四明教学的知礼弟子并无指责,坚持他们与山家法系的联系性。因为按照志磐的谱系或逻辑,慈云系是可以被纳入到四明系下的。

令志磐真正忧虑的是那些背宗忘祖、反叛师说的人物,其中最富盛名者当为仁岳。考虑到他对山家正统的极大危害,志磐将其放入"诸师杂传"一列,置于"山外诸师"之下,以示惩戒。志磐这样做的理由是:

> 杂传之作，将以录诸师之未醇正者，故净觉以背宗录，神智以破祖录，草庵以失绪录。或曰：法智之世，先后为异说者有之矣，岂当尽以杂传处之乎？然昭圆之与四明，无师资世系之相摄，后人概以山外指之，亦足惩之矣。至若法智子孙时为逆路之说者，未若净觉神智之为甚也。彼视之而不类我，且指二人为首云。（《佛祖统纪》卷二一）

志磐痛恨仁岳背叛师门，反戈一击，有违师道尊严，这是可以理解的。不过更主要的原因还在于，仁岳“反戈一击”的强大力量对于四明知礼派之存在、发展构成了极大的威胁，这一点志磐虽未明说，却是不言而喻的。

仁岳曾是知礼最为得意的弟子（崇矩虽号称首座，乃是在仁岳以后，与仁岳相比，难及其项背），初事知礼即表现出异于常人的坚毅与勤奋，据《佛祖统纪》卷二一载：

> （其）闻法智南湖之化，往依为学，至水月桥，掷笠水中，曰：吾所学不成，不复过此桥。法智器之，居以东厦。白昼焚膏，专事绌绎。乡书至，悉投帐阁，未尝启视。

由于仁岳超人的禀赋与勤勉，他在山家教义上的造诣达到极高境界，不仅众僧望尘，而且直追知礼。所以在山家山外之争中，仁岳为知礼帏中重将，辅助四明，出力甚多，尤其是在运动的后期，被知礼委以重任，代师作《止疑抉膜》正消伏三用义、撰《十难》以扶别理随缘义，回击了山外派的非议，捍卫了四明教学。对此，即便志磐也不得不“所以赞四明为有力”。

但就在大家以为仁岳将众望所归地成为知礼传人，继承和光大四明教学传统的时候，仁岳思想发生了巨大的转变。自此以后，仁岳尽弃前学，与其师竟成反目。仁岳的这一转化过程十分突然，而且一经描述，便充满了神秘色彩。事后他追忆了这一转变的缘起：“后复与十同志修请观音三昧，因疾有间，宴坐静室，恍如梦觉，自谓向之所学皆非。”（《佛祖

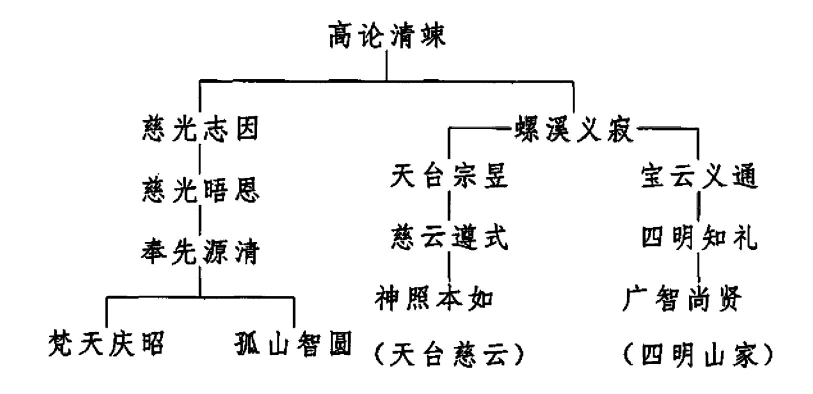
统纪》卷二一)不久仁岳撰《三身寿量解》,非难知礼的《观无量寿佛妙宗钞》,以为知礼的“生身即尊特”的说法不能成立,希望有所修改,但遭到拒绝,由此引发了师徒之间的激烈争论。

值得关注的是,仁岳的思想转化发生在修请观音三昧的过程中(所谓请观音三昧即请观世音忏法,乃是以观世音菩萨为本尊而修之忏悔供养之法,有一系列严格的修行次第),而非在单纯的考索经义时,因此仁岳对知礼的反动其实乃建立在“亲证”的前提下,是“实践”对“理论”的批判,这表明知礼严密的义学体系虽然号称圆融,却并非没有缺陷。

更耐人寻味的是,仁岳以道不合,毅然弃传法之位而去,却得到了遵式的接纳,成为灵山弟子(所谓“遂还浙阳灵山,蒙慈云摄以法嗣”)。这样,仁岳变为四明的逆子贰臣,成为遵式的得意门生,知礼与遵式的法系再次发生混杂。不过这一次,志磐未作更多的解释,因为仁岳是公开反叛知礼,已站在山家的对立面,故无须再确定他的法嗣归属,将其划入杂传是明智之举,体现了志磐对纪传体史法的纯熟运用。

仁岳的“出走”对于四明派的打击是巨大的,因为此时四明已老,力不从心;弟子虽众,难有抵御仁岳锋芒者。故在法智归寂后,仁岳气焰极为嚣张,曾临众自诧“只因难杀四明师,谁向灵芝敢开口”,可见四明派虽在山家山外之争中获得胜利,但后来内部的分裂却使其元气大伤,难符其名,山家派的振兴还有待于日后的努力。

综合以上所说,我们可以将五代北宋天台佛学传承谱系列表如下:



（钱塘山外）

从上表可以看出，北宋天台三大系统中，慈云系与知礼系发展最为迅猛，其中慈云系在当时占据了更为显赫的位置，因为此派不仅在法系传承方面得以与四明系抗衡，而且在传法地域、社会影响方面也要胜四明系一筹。当然，四明一系的优势在义学，这是慈云系难以企及的。不过，由于仁岳的反叛，已使四明派呈分化瓦解之势，虽有广智等坚持师说，于教义上并无新的发明，只能自守。因此在相当长一段时间内，慈云系成为北宋天台的主要力量，也正是通过慈云一系的工作，天台佛学能够在宋代以后义学不振的情形下反而扩大了影响。所以，尽管志磐基于宗门立场，竭力抬高四明一系的地位，但从教门出发，仍不得不高度评价遵式（其实就包括本如继承的灵山法席）。

第三节　山家山外之争大势

发端于北宋初年的山家山外之争，是一场前后历时数十年的天台义学运动。如果我们把山家山外后学也包括在内的话，那么这一运动的时间跨度将达百年，这在中国佛学史与中国思想史上都是极为罕见的现象。从更为广泛的意义上讲，尽管这一运动发生、发展、结束于北宋，但由于它的深远影响，实际上也为南宋天台佛学确立了基本的运思范式和方向，因此广义的山家山外之争横亘了北宋与南宋。当然这一运动持续时间既长，则争论不可能始终处于一种匀速状态下，既有高潮，又有停歇。

基于此，我们可以把整个两宋天台佛学发展大致分为三大阶段：山家山外之争期、后山家山外之争期以及山家山外之争绪余期。其中第一阶段是狭义上的山家山外之争，为整个运动的高峰期，中心人物为四明知礼；第二阶段从四明晚期仁岳叛出算起，属于四明山家内部的教义之争，时间持续了五六十年，核心人物即是被志磐打入另册的净觉仁岳、神智从义；第三个阶段集中于南宋中后期，为山家教义的复兴和总结时期，

主要人物为号称中兴四明之学的圆辩道琛及其法嗣。在这几个阶段里，天台学僧探讨的主题既有一以贯之的联系性，又有不同的偏重与兴趣，表明思想史之开展其实是一个思想范式不断转换的过程。

一、狭义的山家山外之争

山家、山外两系的分立，在争论之前已是一事实性存在。虽然四明一系颇具潜力，但当时天台义学中心仍在钱塘，因此，争论的挑起在某种意义上说是后进者对占主导地位者的挑战。由于山外派文献散佚不全，目前所依据的关于冲突发生的材料主要来自山家派的一面之辞，这也许会妨碍我们对事件真相的把握，但上述结论仍不难通过分析山家对争论缘起的描述而得出。

在标志着四明系挑战钱塘系的文献《释难扶宗记》的序言中，知礼写道：

> 《金光明玄义》，早岁闻浙阳慈光恩（晤恩）师，专守略本，非观心等义，谓后人擅添。受其旨者，则有奉先清（源清）、灵光敏（洪敏），皆广构难词，形乎篇卷，谓观心等文，文理乖舛，私欲废之。近胥山学友善信上人传二师之义。复致长笺，请余详广略之真伪，定存废损益，俾后人无犹豫于两楹之间也。（《续藏经》册九五）

可见，争论源于天台观心问题，而观心论之争的核心在于对《玄义》广、略本真伪的不同认识。所谓《玄义》，指智者大师的《金光明玄义》，乃对《金光明经》的阐释之作，属智者天台著作中的“五小部”。

由于会昌法难等诸种原因，包括《玄义》在内的天台教典散失海外，后经五代时义寂等人的努力，方“去珠复还”。教典的回归为天台义学的复兴提供了文献上的保障，但也带来了问题，其中最严重的便是典籍版本的真伪与文字的增损错讹。《玄义》便面临着这样的情形，除了当时所通行的本子以外，还出现了一种新的版本，由于新本有上下两卷，而通行

本则只有上卷并无下卷“观心篇”，故分别被称为广本、略本。钱塘派坚持广本乃后人伪作，只承认略本的合法性。反之，四明派则认为广本确为大师所作，若专守略本则有废弃天台观心之嫌。

四明派对钱塘派的指责基本上为学界所认可，但问题的关键并不在于争论话题本身，而在于这一主题如何可能成为争论之话题？知礼对此只是闪烁其辞，未予以更多的解释。因此从知礼对事件起因的解释，我们得出的印象，只是知礼是天台学说的捍卫者，乃当然的正统派。但在争论发生之前，天台国清宗昱系为天台谱系上的正统，只是在义学上无所成就；钱塘派则发明天台义学奥旨，声势极大，成为实际上的天台正统。四明一系虽不能说是天台异端，至少属于天台的一小分支，要使本身发展壮大，就必须冲击钱塘系的权威。当然挑战是无须兵戈的，就佛教而言，不战而屈人之兵是通过义学上的争论，屈人之口舌以使对方理屈词穷，当时四明派的优势便是握有新的天台佛教文献以及对天台义学的新诠释。

螺溪义寂使天台典籍得以还复，但其时对新文献的诠释工作尚未开始，阐发义理的任务便落到弟子们的身上。面对这些新的材料，弟子们的态度有异，理解不一。尽管史籍只是记载天台文献的收罗，没有透露有关义寂弟子们对新文献的处理，但根据天台宗昱在争论中的表现以及义通一系对新文献的关注，我们不难推断出义通与宗昱的不同旨趣。义通离开天台，一方面自然是别子为祖使然，另一方面也表明二人在义学上有差异。当然，义通的离开天台，对他而言并非是一件坏事，相反为天台教义之新诠释提供了可能的空间。所以义通在义学上的贡献要大于其师，因为他不仅有多部义学撰述（可惜已失传），而且培养了四明知礼（包括慈云遵式）这样的高足，所以他当之无愧地成为山家之祖。尽管义通一系在当时尚无力与钱塘抗衡，甚至难以匹敌天台国清，但它的兴起是迟早的事，需要的仅是积累和契机。

《金光明玄义》版本问题的出现提供了这样一个机会，四明借此而向

钱塘主流发难,其主要观点当然是认为流行的《玄义》版本不确,应有观心一卷。而为了维护既有之权威,钱塘系必须予以反击,从这个意义上讲,钱塘系是被动应战。其实,这也可以从知礼的正面叙述中反推出来,他说:

> 《金光明玄义》,早岁闻浙阳慈光恩(晤恩)师,专守略本,非观心等义,谓后人擅添。受其旨者,则有奉先清(源清)、灵光敏(洪敏),皆广构难词,形乎篇卷,谓观心等文,文理乖舛,私欲废之。近胥山学友善信上人传二师之义,复致长笺。请余详广略之真伪,定存废之损益,俾后人无犹豫于两楹之间也。余报之曰:夫评是议非,则近于诤竞,非我志也。矧以二师学解有闻,盖吾宗之先达,焉可率尔而拒之哉?信复报曰:且闻弘赞理教,宜令允惬,法鼓竞鸣,何先何后?夫当仁不让于师,岂况与人乎?坚让不免,遂抽毫,释二师之难词,救一家之正义。知我者,无以贬量得失之为诮。(《续藏经》册九五)

在上引的这段文字中,知礼竭力为自己的发难作出辩解。他说,对于钱塘一系的诸师,自己一直是很尊重的,即便他们于天台教义理解有误,也不便贸然议论短长。一则自己是晚辈,钱塘二师为"吾宗先达",评论师说多少有损师道尊严,从而引来非议;二则若义学之争处理不当,极易转变成意气之争,其结果反与初衷适得其反。知礼的说法既是谦词,又是实情,作为天台后进,知礼要向天台权威发难的确需要勇气。就在知礼犹豫之际,胥山善信先后两次去书知礼,要求他不避辞辩,弘赞天台教义。最后知礼坚辞不免,方才鸣鼓而出,撰文批驳钱塘二师的观点。

胥山善信不知何许人也,但从他与知礼的通信中可以看出与知礼关系很密切。善信极力要知礼出山,说明知礼的义学造诣和旨趣已被部分天台学僧认可,因此知礼敢于与钱塘诸师争论,而在此之前四明一系应该已经对《玄义》问题有所议论。慈光晤恩为当时天台巨匠,他写《发挥记》,以为广本为后人擅添不是无缘无故的,想必当时天台教界有人鼓吹

广本的真实性,从而威胁到钱塘教学的权威性,他所谓的"后人擅添"当不是泛指,针对的正是四明一系。这可以从两方面得以证明:第一,当时天台主要有三系,除钱塘派和四明派外,尚有天台国清系统,而国清派虽为谱系上的正传,但在义学上并无创见,并不足以威胁钱塘派,甚至在对天台教义理解上有共同之处,如国清宗昱曾撰《注十不二门》,附和山外诸师的观点,所以国清一系不可能会挑起版本之争。第二,就在发出"后人擅添"议论的慈光晤恩辞世那年(986),晤恩弟子源清作《十不二门示珠指》,批评《玄义》别行本(广本),师徒二人相继对《玄义》广本口诛笔伐,大作文章,可见《玄义》问题早在此时,甚至更早已成为天台教界所关注的话题。与之相应的是,山家始祖宝云义通即有关于《玄义》的著述,据《纪通法师著述遗迹》所云:"准《石塔记》,师所著述并逸而不传,然考诸四明章记,则尝秉笔《观经疏记》、《光明玄赞释》。"(《大正藏》卷四六)义通撰《玄赞》的时间史无记载,但义通圆寂于端拱元年(988),则此书完成年代不会早于此前。虽然晤恩先义通两年而逝,但考虑到晤恩、源清议论的针对性,则其著作年代应与义通之作相近或稍晚。

奇怪的是,尽管晤恩早十几年就对"广本"的真实性予以否定,为何四明一派迟迟未有回应,直至十几年后又旧话重提呢?一个合理的解释是,知礼反击钱塘一系其实也是四明派多年积累的结果。义通早逝,未能展开与晤恩弟子源清一系的论辩;知礼虽为神足,毕竟尚属青年(义通去世时,他才二十八岁),难当重任。因而在这以后的相当长一段时间内,四明一派缺乏与钱塘系抗衡的实力与人物。直到咸平三年(1000),知礼时年四十,正值壮年,体力、智力均处于高峰期,加上本派苦心经营多年,授徒纳众,羽翼已丰,才有机会再次向钱塘诸师发难。所以我们看到,在作《释难扶宗记》批驳《发挥记》无观心义的同时,知礼还撰《十不二门指要钞》,对源清的《十不二门示珠指》以及宗昱的《注十不二门》予以反击,而后两本著作同晤恩的一样,亦非近作,《示珠指》成书于雍熙三年(986),而《注十不二门》也要到真宗咸平元年(998)。因此关于《玄义》版

本及观心问题,实际上发端于义通与晤恩之间,但真正的展开则是在知礼时代。

由于观心问题涉及到对整个天台教义体系的理解,因此单纯的观心之争很快演化成为对天台教学主旨不同阐发的论战,最后的结果是,新生力量四明派战胜了传统权威钱塘派,取得了正统地位,故名“山家”,钱塘派则被贬斥为异端,成为“山外”。在某种意义上讲,与其说山家山外之争是一个四明系捍卫天台圆教的过程,不如说是四明系如何确立其正统地位的过程,所以在把握这场争论时,对于双方的观点、立场均要有一种“客观”的理解与叙述。

山家山外之争的第一阶段即是由《玄义》版本问题所引发的观心之争,以及由观心论引出的教争:别理随缘。由于二者在天台理论体系中天然的联系,因此两个问题的争论时有交叉处。

先看第一个问题。观心争论始于真宗咸平三年(1000),至真宗景德四年(1007)结束,“往复各五,绵历七年”(《四明十义书》序,《大正藏》卷四六)。当时的论战不是面对面的口舌之争,而是以书信的形式阐发自己的观点,指摘对方的谬误。所谓“往复各五”便是指四明系与钱塘系围绕观心问题进行了五个回合的交锋,其具体情况如石芝宗晓在所编《十义书》序中说的:

> (知礼)坚让不勉,有扶宗释难之作,专救广本十种观法,兼斥不解发殄拣境之非,观成历法之失。钱塘梵天昭师(庆昭)、孤山玛瑙圆师(智圆),皆奉先(源清)之门学也,乃撰《辨讹》,验《释难》之非,救《发挥》之得。法智存谦光之礼,撰《问疑书》诘之。昭师不逊,有《答疑书》之复。法智(知礼)复有《诘难书》之征。昭师构《五义》之答,法智复作《问疑书》之责。昭师稽留逾年,法智复有《覆问书》之催答。昭师有今之《释难》,翻成不腆之文矣。(《大正藏》卷四六)

交锋的结果是知礼取得了胜利,而钱塘诸师则是“五番堕负,四番转计”,

十分狼狈。当然,这只是胜利者的一面之辞,山外派的不堪一击很可能被过分夸大了。

后来知礼又将往返书信结集成《十义书》,于景德四年遣弟子本如驰书钱塘,诘难庆昭。为了避免事态的进一步扩大,迫不得已,孤山智圆请出钱塘太守劝止争论,这样论战便以行政命令干预的形式暂告段落。同年五月,庆昭有《答十义书》。针对此,知礼又撰文回应,这便是由知礼法孙继忠集录的《法智观心遗编二百问》。收到知礼的《二百问》后,庆昭给知礼回信,表达了对知礼的敬意。

从争论的全过程看,对阵双方的主将分别是四明知礼与梵天庆昭。于四明系而言,宝云逝后,知礼倾力于山家教学,乃本系统当之无愧的领袖。而对于钱塘系来说,晤恩之后的天台巨匠为奉先源清,但也已于997年去世,故执掌门户的是源清大弟子梵天庆昭(963—1017)。

据《佛祖统纪》所说,"(庆昭)学天台之道,于奉先清师用力十七年。奉先谢世,众请师嗣讲,宛有父师之风"(《佛祖统纪》卷十),可见庆昭也是学养深厚的天台义学僧。不过与知礼相比,庆昭虽与之年岁相当,在义学造诣上却仍难以匹敌,这一点很容易从双方的争论中看出。知礼的观点明确,理论体系一以贯之,而庆昭则是不断地作自我辩解,陷于前后自相矛盾之地。这表明,在义通与晤恩时代,义通虽有异论,然钱塘一系占有绝对的优势,而且这优势一直延续到源清时期。但源清之后,钱塘系在义学上没有新的突破性发展,庆昭虽"宛有师风",也只是垂拱守成而已。相反,四明系经过数十年的卧薪尝胆,即将"飞龙在天",所以庆昭在知礼的凌厉攻势下难以自圆其说也是很自然的。

现就两派争论的具体过程(五个回合)作概要阐述。

第一回合。知礼撰《释难扶宗记》,坚持广本十种观心,而庆昭(智圆辅之)回之以《辨讹》。在《释难》一文中,知礼首先引录了源清著作中的一段文字:

若如《净名》、《法华》等玄,文义该综,法相浩博,事释弥广,理解

> 稍疏,故文义之下须用观心以释。今文不须观心者则有其致,良由大师顺经文法性之圆谈,乃明十种三法,始自性德三道,终至圆人三德,一一三法无非妙性,一一妙性尽是真源,若法若心即金光明不思议法性。岂有如此纯谈法性之外,别更观心者。(《续藏经》册九五)①

源清当然不是一般性地否定观心,而是强调《玄义》无观心的特殊性。对此议论,知礼以为,源清虽吾宗先达,但谬解《玄义》,纯谈法性,不立观心,故批驳道:"观心者,正论观法,的示行门,乃立一念识心为境,以三观观之,使性德开发,惑灭果成,岂可便不论修观。"(《续藏经》册九五)

知礼首先强调观心是约境为观,离境无观。接下来他进一步指出,《法华》其实也是纯谈法性,之所以要观心,有两点原因:其一,要达到纯谈法性之地步,无止观之功夫是不行的;其二,即便是已了达了《法华》妙旨,洞悉三道即三德之理,仍然需要观心,以便开德灭惑,否则终究是数他人财宝。所以知礼认为:"据此所释,广明十种三法之后,须有观心一科,《发挥》之义于兹已坏矣。"(《十义书》卷上,《大正藏》卷四六)

既然知礼是以教、观二义释十种三法,严斥源清(晤恩)但教无观,那么山外派又是如何应答的呢?为救《发挥记》"但教无观"之失,源清二高足庆昭、智圆合撰《辨讹》以回击:

> 观有二种,一曰理观,二曰事观。今云不须观心,乃不须附事而观也。何则,所谓十种三法,始凡终圣,亘果该因,无不以一法性而贯之,无不以六观位而成之。则使诸法等而无差,混而为一,事事全成于法界,心心全显于金光,如此岂非纯明理观乎?(《十义书》卷上,《大正藏》卷四六)

① 《十义书》中所引的内容与之大体一致,但省略掉了前面的铺垫文字,虽是为了批驳之方便,多少有断章取义之嫌。另外,《十义书》以《发挥记》作者为晤恩,此则明言"清师",虽有此异,于义理讨论无大妨碍。

观心乃天台基本的修行法门，对此即便是钱塘诸师也不会否认的，故《辨讹》提出两种观：理观、事观，以圆通因纯谈法性而引发的“废观”之嫌。以为事观乃约行而观，故立阴为观境，须拣示识心。而理观，乃直显心性，无须立阴入为观境。这一说法，其实用另一种方式表述了源清的意思。这样，问题的关键便不再是单纯的要不要观心，而在于把握观心的两种方式间的关系。

第二回合。知礼以《问疑书》诘难《辨讹》，庆昭复以《答疑书》。针对《辨讹》提出的理、事二观概念，四明认为这是庆昭以教代观，曲救师说，但无济于事，因为理、事二观即是《占察经》中的实相、唯识二观，实相观理，唯识历事，均属于止观范畴。若此，则理观应是“拣示识心，观三千法。十法成乘，策进行人，入内外凡，登于初住”（《十义书》卷上），而不是《辨讹》所云的“纯明理观”。所以知礼讥讽庆昭为救“有教无观”，以教为理观，则又落入“有观无教”的尴尬地步。遭到知礼这样的谴责，庆昭并不示弱，撰《答疑书》“以由《玄文》直显心性，义同理观”（《十义书》卷上）拒之，这自是一种偷换概念的做法。

第三回合。针对庆昭《答疑书》中的错误，知礼复制《诘难书》而讨之，庆昭再以《五义书》抗之。《诘难书》认为，庆昭所云的“直显心性，义同理观”并不成立，因为依湛然《法华玄义释签》的说法，心性为众生修行因位，十种三法为佛所证果位。理观既是“观”，便应观心性，而不是十种三法。庆昭以《金光明玄义》中作为教的十种三法“义同理观”，自然是混淆了教与观的概念，换言之，知礼以为，庆昭以观境为已证之“心”而非阴识不合《止观》之义。为了协调“理观”与《止观》的差异，庆昭又以智者大师三种观法的概念圆融之：

> 观心之义有三种，唯《止观》约行观心，乃立阴等为境，拣示识心，以为所观。若附法、托事二种观心，但是直附事相、法相观之，摄事成理，皆不立阴识为境。（《十义书》卷上）

约行好解，托事是指假托事义以成修观，如假借王舍城而观。附法则指附于诸法相以修圆观，如以四谛十二因缘等法相入于一念中。故庆昭以为，托事附法无须以阴识为观境。

第四回合。知礼再以《问疑书》投之，对三种观法之说予以驳斥。知礼认为，按照庆昭的理解，十种三法乃纯明理观，不须附事而观。而托事附法却是带事兼法，故不能说是纯谈理观，直显心性，何况"托事附法之观，何尝不依阴入为境"(《十义书》卷上)。实际上，知礼与庆昭的争论涉及到如何理解"即教而观"的问题。庆昭接到来信后，未作回应，后在知礼《覆问书》的催促下，一年之后方回书《来仪状》(《释问书》)，其内容并无新意，只是辩解道："我本自问于阴拣境，诸文所无，不问通立阴境"(《十义书》卷上)，故被知礼指斥为"不腆之文"。争论至此，对立双方的观点、立场以及争执的焦点都展露无疑，胜负形势已经明朗，钱塘一系只是疲于应付，义虽堕负而几番转计，但知礼也是得理不让，穷追猛打。

第五回合。在接到庆昭的回书后，知礼将双方往返论辩书信结集成《十义书》，成书缘起如知礼所云：

> 景德三祀，腊月既望，四明沙门比丘知礼谨用为法之心，问义于浙讲主昭上人。十月二十三日来文，二人入室，传到《释问书》一轴，广构粗言，欲杜来难。既立宗而自堕，徒援教以何归，都为无义之谈，尽是诳他之说。若随文致诘，恐大节难明，故于观心一科，立难十段。况上人素彰不逊，以《辨讹》答疑自矜。鄙僧早蕴多谦，用请益咨询为礼，故问无多少，答必周旋。(《十义书》卷上)

考虑到庆昭虽已义堕，但总是妄加为转，回避问题，知礼决定把争辩的问题简单化为"真心观"、"妄心观"，并以条目的形式从"观心"的十个方面对庆昭逐一批驳。这十点是：不解能观之法、不识所观之心、不分内外之境、不辨事理二造、不晓观法之功、不体心法之难、不知观心之位、不会观心之意、不善销文、不闲究理。其中第一条"不解能观之法"是论述的重

点，通过回顾前四次论辩的情况，强调《玄义》观心正是观阴识，并指出庆昭已是“此过既彰，则义宗全坏”。一俟《十义书》完成，知礼即遣弟子本如持书亲往钱塘质难庆昭。当时形势十分紧张，孤山智圆知道“义龙安肯伏鹿”，双方定会争执不下，遂急请钱塘郡守出面制止。争论虽然不了了之，但四明系获得胜利确系明显之事实。

关于第一阶段的“教”争内容：别理随缘。

虽然“别理随缘”成为双方争辩的明确话题已是在山家山外之争的后期，这一问题的重要性并未因此而削弱，相反它关系到山家教义的核心。慈云遵式曾予知礼《十不二门指要钞》以高度评价，以为“今时同昧者于兹判焉，别理随缘其类也，观道所托连代共迷者，于兹见矣。《指要》所以其立也”（《指要钞序》，《大正藏》卷四六）。山家后学法登则由此引申出对知礼中兴教观的议论：“是知《指要钞》中别理随缘乃中兴一家圆顿之教，立阴观妄显一家境观之道，只此二说乃中兴教观之主意也。”（《议中兴教观》，《续藏经》册一〇一）

妄心观即台宗观心之道，其重要性自不待言，别理随缘如何是中兴之教呢？法登以为此乃由于山外派以别教随缘混同今家圆教随缘，他说：

> 四明从心从而辟之，以彼大乘终教随缘正同今家别义，又格彼顿教圆教既不谈具，即义不成，亦是今家别义，方显今家所说圆顿谈即谈具，超过诸说。四明所谓“只一具字，弥显今宗”，中兴其教不在兹乎？（《议中兴教观》）

可见谈别理随缘是要凸现一个“具”字，此为山家教义圆旨之所在，故山家山外争论中的一个主要内容正是“别理随缘”。

山家、山外对别理随缘这一问题的关注，首先是从对荆溪湛然《十不二门》的不同阐释开始的，争论的焦点便是对《十不二门》中“总在一念”之“一念”的理解。山外大师源清首先于雍熙三年（986）著《十不二门示

珠指》(简称《示珠指》),以一理释“一念”,体现了唯心论倾向。知礼后于景德元年(1004)撰《十不二门指要钞》(简称《指要钞》)加以批驳,以为此乃别教缘起,非圆教缘起义。次年(1005)庆昭弟子永嘉继齐以《指滥》破别理随缘义,但知礼随即以《别理随缘二十问》反破。由于这一问题涉及到各家教义的圆教地位,智圆对其极为重视,为加强钱塘一方的力量,故而特地去书嘉禾子玄,要他参与讨论。在信中,智圆说道:

有四明知礼法师者,先达之高者也。尝为天台别理立随缘之名而鲸吞《起信》之义焉。有永嘉继齐上人者,后进尤者也,谓礼为滥说耳。繇是并行章藻,二说偕行,如矢石焉。杭诸宗匠莫有评者,黜尔学徒甚以为惑,矧兹,争论是佛境界。惟法师业天台之道,穷理尽性,传《起信》之义,微显阐幽,庶几乎用为法之心,详其得失。挥弥天之笔,定彼是非。(《闲居编》卷二一,《续藏经》册一〇一)

应孤山之邀,子玄助战,作《随缘扑》诘难《二十问》,继齐又以《随缘征》继之。面对钱塘诸师的进攻,仁岳代师出战,作《十门析难书》回应,护持师说。后孤山在发难之文《金刚錍显性录》中针对知礼的议论,提出“理造即融事造”,认为心具三千,故能遍造诸法。

通过上述两场论争,尤其观心之争可以看出,山外派显然居于下风,故后来庆昭给知礼去信,表达了敬意。为了完整把握庆昭的意思,将该信全文引录如下:

钱塘法门比丘(庆昭)致书于四明讲主礼上人。夫天台之道,祖乎龙树,宗乎南岳,自陈隋逮皇朝逾四百载。龙树至于荆溪九世矣,荆溪至于吾辈十世矣。其间英彦间出,讲说相望,代不乏贤。学者既庶,得其门者或寡焉。(愚)曩岁尝闻足下洞四教之大体,造三观之渊源,极如说行。唯日不足,诚谓得其门矣。求之于今无以加也,恨不得一日而见矣。(愚)比览足下观心义状三轴,果见其解深而理奥,学博而意幽。抑又文辞粲然,才华焕发,求之兼才,又难能也。

其所构义，虽与愚不同，然亦各言其所解，显其所承，斯何伤乎？尝静而思之，知之者谓愚与足下苦心为法之至也，不知者以为好诤求誉之至也。又有不知厥臧厥否而钳口不言之者，今时乃尔。后世知之者，其何若哉？先知足下造《指要钞》，解《十不二门》，为一理之康庄，辨二家之得失。二年前虽许垂示，未睹斯文，翘望之切，如饮渴矣。或苟无实言，必具简慧然而来。博我圆解，约我圆行，岂独（愚）之幸，亦杭之学徒幸。又见吾足下诲人无倦之至焉。不宣钱塘法门比丘（庆昭）上曰。（《四明尊者教行录》卷五，《大正藏》卷四六）。

在这封信中，庆昭其实以委婉的方式表达了和解之意，并对四明知礼义学上的造诣予以认可。虽然庆昭仍然坚持“然亦各言其解，显其所承，斯何伤乎”？试图在接受四明系的前提下继续维持钱塘系的地位，但形势已无可逆转地朝向了四明知礼。因此，这封信是一个标志，表明北宋天台义学中心已由钱塘转向四明。当然，虽然四明系在天台教观之争上占得了上风，这只是表明在两派之争的第一阶段取得了胜利，而并不意味着观心论、别理随缘问题的彻底解决。几十年后，孤山智圆旧话重提，再次撰文批驳知礼“观心”之义，从而形成了第二次争论，具体内容另述。

关于第二阶段争论的内容。

通过上面所述的观心论（别理随缘）之争，四明系击败了钱塘系，随之由天台一小支，跃升为天台之大宗，山家山外之分也由此而生。当然，钱塘系的式微只是相对于四明系，而不是意味着它就此臣服于四明系，否则的话，也就没有以“山外”名之的必要。事实上，在此以后，以孤山智圆为核心，辅之以庆昭弟子咸润、继齐等人的钱塘新生代开始成长起来，并对四明系予以反攻。面对新一代的山外诸师，四明系予以回应。除知礼继续担任主帅外，其手下众多弟子中的杰出者如净觉仁岳则充任帐中先锋，羽翼其师甚有力焉。这一阶段时间跨度较长，争论的主题也较多。时间上，大致从观心论之争结束后不久（1009）至知礼去世前（1027），历时近二十年。而双方讨论的问题主要有两个：一是关于理毒性恶论，二

是观心论的再讨论。由于这两次均是由智圆引发并直接针对知礼,所以在很大程度上,这一阶段的争论其实便是知礼与智圆二人间的对抗。

如前所述,在《金光明玄义》广、略本及观心论之争中,钱塘系主将为庆昭,而智圆则由于年龄尚小(两人相差十三岁),资历较浅(庆昭从源清达十七年,而智圆则仅三载),故虽曾与庆昭合撰“辨讹”以辅师说,但仅起到羽翼的作用。经过几年的离群索居、潜心经论的生活,智圆在天台义学上有了长足的进步,除了继续保持与钱塘系的一致性,他的佛教思想中还融入了一些新的因素,包括对四明派知礼思想的吸纳。虽然智圆平素深入简出,不尚矜夸,但欲明道,亦不避辞辩。所以在恢复湛然之学信念的激励下,智圆对知礼发起了挑战。这一回,知礼是捍卫者,而智圆则是发难者。

智圆佛教思想的大纲,是其刚刚步入而立之年的著作《金刚錍显性录》(以下简称《显性录》),此书写于景德三年(1006),正值第一阶段的争论行将结束之际。在这部阐释湛然佛学论文《金刚錍》的著作中,智圆批判了知礼的色具说与妄心观,他说:

> 当知,一家所立有情心具三千,该收依正者,深穷佛旨者。学斯教旨,既昧厥旨,但见唯色、唯香及色外无法等言。不了色心体一,便谓草木国土自具三千,殊不求文始末之意。(《续藏经》册一〇〇)

很明显,智圆之所以要在观心论之争即将结束的时候,选择《金刚錍》作为阐释文本,是颇有深意的。事实上,早在景德元年(1004),知礼已经在《十不二门指要钞》中,通过批驳禅宗,阐述“烦恼即菩提”之圆义而提出了对性恶的理解。当然,此作还有一个主要目的,那就是批评山外先达源清的《十不二门示珠指》。知礼于观心论之争的紧张时期作《指要钞》不是兴致所至,而正是考虑到要彻底驳倒钱塘诸师,就必须去丈就尺,将钱塘派的理论基础给摧毁,而源清的《示珠指》正是这一基础。

智圆要重新确立山外的立场,首先就必须重建自身的理论基石,而

不是纠缠于观心论本身。所以智圆出山，向知礼挑战，选择的是注疏《金刚錍》的形式。因为《金刚錍》是湛然九祖的义学名篇，文中广谈佛性遍在、不隔无情，这些都是四明、钱塘所共许的（不似《光明玄义》首先即涉及版本问题），智圆试图通过对此文的诠释，从根本上颠覆四明系的观点。缘此，他以为湛然“无情有性”的观点是基于心性遍在的思想，因此色具三千应以心具三千为前提，而真心与妄心也应统一于不可思议的真妄和合心中。这样，智圆实际上是建构起以心具论为核心的理论体系，从而不仅坚持了钱塘派的立场，而且对知礼的思想也予以了相当的涵摄。可以说，智圆这一套精巧的构思是在四明派与钱塘派相争的刺激下产生的，体现了钱塘诸师对自身理论体系的反思。智圆对知礼的一系列批驳均是建立在这一基础上的。

我们先看第一个论题：理毒性恶论。

大中祥符二年（1009），智圆著《请观音经疏阐义钞》（以下简称《阐义钞》）。在书中，他提出了“理毒非性恶”的论点，以为《观音玄义》之“性恶”有异于《请观音经疏》中的“理毒”，二者是不同的概念，用智圆的话讲便是“性恶”天然本具，不可消伏；理毒随缘而成，故可破除。“性恶”思想是为天台宗所独标的理论，尤其为四明派所推崇，智圆虽然未废此论，却将其纳入到“心具论”之下，实际上降低了“性恶论”的地位，这于四明派理论而言是个极大的冲击。对此，知礼是难以接受的，但当时并未马上作出回击。直至天禧元年（1017），知礼连续作《消伏三用章》、《对阐义钞辨三用一十九问》，阐发对“理毒性恶”的理解，此时他已五十七岁，由于名声日隆，杂事缠绕，可以想见其精力必不如前，好在有门生仁岳得以翼赞左右。从知礼序言知道，两篇文章均写于天禧元年，《消伏三用》还要稍晚于《十九问》，可见是知礼先写《十九问》批驳智圆《阐义钞》，后撰《消伏三用》系统阐发《请观音经疏》中的“消伏三用”概念。在《十九问》序中，知礼说道：

> 孤山智圆法师，吾宗先觉者，著《阐义钞》解《请观音疏》，于中发

明消伏三用，义亦详矣。而于一家教观大旨，尚复差忒，予切陋之。于是设问十九章，征问是否，俾诸学者于兹法义，不为异端所惑。（《四明尊者教行录》卷二，《大正藏》卷四六）

虽然知礼承认智圆阐发《请观音经疏》"消伏三用"义的贡献，但他认为智圆的解说尚未中台宗圆旨，故需要加以辩驳。

知礼以为，谈天台性恶应于"即"之一字上作文章，就消伏三用而言，理毒之能消、所消是一种当体即是的关系，由此作为所消之理毒与所谓性恶是相即的。知礼的批驳引来钱塘新生代的不满，庆昭的弟子咸润作《签疑》，支持智圆。由于此书已佚，我们只能从山家派的答复中提炼出其主要观点：一是三毒之消应约圆义；二是理毒之消不同于事毒、行毒；三是以为修德之体乃是性善非性恶，性恶之功仍应有性善作为前提。①

面对咸润的诘难，代知礼出战的是净觉仁岳。在回应《签疑》的《止疑书》序中，仁岳说道：

中秋后七日，四明山客仁岳再奉书于钱塘梵天阐黎润公讲次。前者盛制《指暇》之外，复有《签疑》数纸，亦斥予师释《请观音疏》中"消伏三用"也，师鄙其谬说，委诸侍者用充脂烛。予窃阅以详之，因签以解之，所有疑情，皆为此息。即用止疑二字，目彼此两文，使消伏之义区以别之矣。次《抉膜书》寄去，惟加察，是幸。（《续藏经》册九五）

文中所提到的《指暇》是指咸润指斥知礼《妙宗钞》之文，《抉膜书》则是仁岳回应之文。从时间上看，仁岳的两篇文章皆作于 1021 年左右，这其实也反映了《妙宗钞》之争与"消伏三用"之辩的关系。因为《妙宗钞》提出"约心观佛"和"生身尊特"的思想，这是知礼观心理论及性恶观在"佛身"概念上的应用。仁岳当时竭力护持师说，但日后反叛其师也正是在这一

① 参见安滕俊雄：《天台性具思想论》，天华出版公司 1990 年版。

问题上。

仁岳的辩护要点如下：第一，三毒的消伏是可配合四教的，其中理毒的消伏唯限于圆教。三种消伏若皆属于圆教，则不知谛理，唯称名诵咒的约事消伏也变为属于圆教。行毒的消伏，所谓智断，因是对立，所以是即义非圆的消伏。第二，性德之行，唯有在理，不能误解为不起修德。若以恶为所消，善为能消，则果上用恶法门，化他用以什么为体呢？初心修观，性恶具足性善，即性恶而起修善。

通过分析，我们不难看出，理毒性恶论问题的争论与第一阶段的论辩有极密切的关系，甚至可以说理毒性恶之争是对观心问题讨论的进一步深入。事实上，在第二阶段智圆重提观心，向知礼发难，也说明了此点。

我们再来看看第二阶段的观心论之争。天禧二年(1018)，智圆作《金光明玄义表征记》，重新系统提出对《玄义》版本及观心问题的解说，并以词鄙、义疏、理乖、事误指斥《释难扶宗记》，将锋芒直指知礼。

如果说《阐义钞》是智圆对山外派理论基础的建构，那么《表征记》则是智圆从山外派角度对由《金光明玄义》引发的观心问题的再反思。虽然知礼认为山外诸师"妄破(观心)之义皆为荡尽"，观心问题早在十几年前即已解决，但是问题显然不是这么简单。由于有了较坚实的理论基础，智圆经十余载后的别构难辞，旧话重提，决非老调重弹。从《表征记》的写作时间看，正是知礼撰《消伏三用章》、《十九问》回击《阐义钞》的次年，则又不妨将此书视作对知礼回击的回应。当然，智圆的这本书今已不存(其另一本《金光明文句索引记》亦佚)，目前我们只能依据知礼在《金光明玄义拾遗记》中对此书作批驳时的部分引录而得其大要。

在第二阶段观心论之争中，我们看到山家与山外争执的焦点在于观心之境是否定为妄识。智圆此作仍然坚持山外区分三种观法的一贯立场，以为唯约行观于阴识，而托事附法作为理观是"直摄三法归三谛"。这一说法的新义在于，既不偏观阴识，亦不唯观真心，而是观真妄和合

心。对于智圆的翻案,知礼没有马上予以回击,直至仁宗天圣元年(1023)才撰《拾遗记》加以批驳,此时智圆刚刚去世,而知礼本人也已是六十三岁的老人。当时有人对此举措有所疑问:"昔者宝云法师尝有撰集《赞释》玄辩,今岁孤山阇黎又以章记表明微旨,今复纂述,其故何哉?"(《拾遗记》序,《大正藏》卷三九))。对此,知礼解释道:

> 宝云讲次,学徒随录,义或阙如,未及补治,不幸归寂。孤山之制多事消文,复于中间毁除观心,斯实不忍。今故秉笔拾先师遗余之义,拾后人遗弃之文,使教行二途不至壅蔽。(《拾遗记》序)

知礼以垂迈之年而拾笔属文,实有不得已而为之之处。因为引起山家山外之争这场义学讨论的导火线便是《金光明玄义》的版本及观心问题,正是首先通过对《玄义》"观心"之义的澄清,四明一系得以逐渐确立自身的山家正统地位。而到了知礼晚年,观心问题又一次成为山家与钱塘诸师注目的问题,山家要维系教义的合法性,就必须倾力相拼,故知礼不顾年迈,再次释难扶宗。

对于孤山的难辞,知礼逐条进行批驳,尤其是针对孤山不可约心观佛的论点,强调《玄义》观心是即三道直观理性金光明,而在《观无量寿佛经》中乃是以一心三观修行。可见此一阶段的观心问题与后山家山外之争的话题"生身尊特"等有直接的联系,这也是其不同于第一阶段之处。

二、后山家山外之争

如前所说,在山家山外之争中,四明知礼是中心人物,由他所提出的,作为山家教义之两翼的妄心观与别理随缘曾得到慈云遵式的高度评价,以为"只此二说乃中兴教观之主意也"。根据这一说法,对山家山外之争的评判当以知礼的学说为标准。

我们不否认知礼对天台义学中兴所作出的贡献,必须承认其立意之新、论辟之精在当时的确罕有其俦。不过,若单以其一家之言作为衡量

诸家言说之唯一准绳，则殊为偏颇。因为天台圆义并非一个固定的概念，而是一个不断被诠释的过程，若拘泥于名言则反而会得筌忘鱼。考虑到这点，我们必须认真对待山外派的不同意见，山家派后来内部分裂的事实其实也说明了此点。

仁岳对师说的反叛是由诸多因素决定的，导致其尽弃前学的忏法实践其实与慈云一系有密切关系，而他代替知礼与山外诸师进行论辩的经历对他而言也是有影响的；虽然他翼赞师说很有贡献，然而山外诸师的思想对他一定产生了刺激。所以尽管志磐将仁岳列入杂传，视为后山外派，但他的思想绝对不是山外的简单翻版，毋宁说它是在经历了山家山外之争后，山家、山外与慈云三家思想混合的产物，其中慈云(神照)系在其中所起的作用当引起我们特别的关注。基于此，我们可以将后山家山外之争视为在新的历史情境下，山家教义的分裂与天台义学的重构。这一阶段大致是从知礼晚年开始，时间持续五六十年左右，前期便是以仁岳为中心对四明之学的反戈，后期则是以神智从义为主的对天台性具思想的重建。

山家山外之争时代，天台一分为三，除四明、钱塘二家外，尚有慈云一系。经过那场争论，四明系取代了钱塘系，成为天台义学的正统，欲学天台教义者惟瞻四明，闻其风而动。不过由慈云所领导的灵山系统并未受此影响，其不但未受到任何侵削，反倒凭借忏法实践日渐强大，势力范围已不局限于天台一处，而是进一步扩展到钱塘，故天竺、灵山法席并开，宗风极盛。而在教义之争中失败的钱塘系虽仍有不小的势力，但由于遭受到四明、慈云两派共同的挤压，其作为一个系统来讲则趋于式微。因此我们可以讲，在一段时间内，四明与慈云并驾齐驱。不过这种情形在四明示寂后就不复存在，由于仁岳的反叛，四明系亦呈分化瓦解之势，难有抵御仁岳锋芒者，则慈云系之独领风骚是可想而知的。

因此，在后山家山外时代，天台佛教由三派构成：由神照继承的慈云系统；以广智尚贤为首的后山家派；以净觉仁岳为核心的后山外派。以

下分别简述。

关于神照系。神照在当时有绝大的势力,他继遵式主承天寺达三十年之久,专事忏法,法席极盛。和遵式一样,他与朝廷交往极为密切,曾得御赐紫方袍。并效仿庐山远公,“与丞相章郇公诸贤结白莲社”。虽然神照一系在天台教义上并无大突破,但由于忏法实践简洁有序,实证真实,吸引了大批天台学人,故神照门下人员最为齐整,徒众常在五六百人。其中著名者有处咸(1016—1086)、处谦(1021—1101)、有严(1021—1101)等,宗风一依神照,以止观忏法为主。在此实证基础上,他们对天台教义的理解较诸四明系极相违的说法体现出更多的圆融性。如处谦尝解《十不二门》,题名“显妙”,以为:

> 分色心者,不二而二,妄之境也。其体一者,二即不二,妙之门也。故以总别断尽十门二不二相,使粗妙昭然,门旨不壅。是知境妙不二之门,在乎一念色心。得此之门,宝乘即乘,道场即到。(《佛祖统纪》卷一三)

处谦对“一念”的理解其实与山外派极相似,都是用“妙心”将真妄的对立消解。当然,作为重视忏法的天台僧人,处谦更多是“证得”此点,这是他与传统的山外派的不同之处。

关于以广智为代表的后山家。广智虽曾抵抗仁岳,坚持师说,但仅是守成之师。其弟子中亦少有出色之人,扶宗继忠也许是个例外。继忠为广智弟子,虽非上首,但其才华早已得到广智的首肯。雪窦重显禅师(980—1052)“见而叹曰:四明之道为有传矣”(《佛祖统纪》卷一三)。继忠的贡献主要在于将山家山外之争的文献加以整理结集,如《四明十义书》、《法智观心二百问》、《四明仁岳异说丛书》均由其编撰,这为后人研究山家山外之争提供了文献上的保证。当然继忠的本意是要通过这种工作来昭显知礼教学的“独得祖道之正”,这也可见当时四明教学已黯然多时,四明一系无力与仁岳对抗,只能通过“回忆”来温习昔日的辉煌。

另一值得提及的人物，是后山家中南屏一系的希最妙悟。与其师一样，他也是知礼教学坚定的捍卫者，曾以知礼未及回复仁岳《雪谤书》而逝为恨，故作《评谤》而继之。妙悟的激情得到了仁岳的肯定，不由发出"四明之说其遂行乎"的感叹。不过从仁岳的态度可以看出，妙悟的批驳与南屏一样，热情有余而未得要领，于仁岳之说无伤大雅。

关于以仁岳为主的后山外派。这一派当时势力很大，表现出试图整合天台学说的雄心。由于这一课题的难度，消耗了此系统过多的能量，在仁岳之后，作为一个系统的山外派难以维系，其成员更多是通过对山家派内部反戈一击而涌现，代表人物便是从义。通过以上的叙述可以看出，神照系统以修忏为主，少涉教义之争。后山家山外之争，实际上主要集中于仁岳系统（从义）与后山家，其中仁岳与后山家的争论基于历史传统，是对知礼反叛的继续；而从义则是扮演了新一代仁岳的角色。因此我们可以把后山家山外之争分为前后两期，前期以仁岳为中心，后期以从义为代表。

先考察仁岳阶段。仁岳早年辅佐知礼厥功至伟，后因对"生身尊特"有不同于其师的理解，转而成为山家教义的批判者。这一时段从何时起目前尚不能明确，不过从仁岳作《抉膜书》回应咸润《指瑕》对知礼《妙宗钞》的指斥看，则这一时间大约是 1021 年之后。不过仁岳虽怀疑师说，并未马上离开知礼的延庆道场，那么当时仁岳与知礼有没有发生激烈的正面冲突呢？从后来仁岳《十谏书》的叙述可以分析，围绕《妙宗钞》的"生身尊特"问题，他曾作《三身寿量解》，目的是"虽对论《刊正》，实微谏《妙宗》，比欲不使外闻，潜修前钞"（《岳阇梨十谏书》，《续藏经》册九五）。但知礼并不接受仁岳的批评，坚持己见，而仁岳以为孝子理应谏父，因而"频有违忤"，最终造成师徒反目，仁岳只有出走。

大约是在天圣三年（1025），仁岳离开知礼，投奔遵式。虽然仁岳委婉地称之为"蒙慈云大师法裔相摄"，是被慈云收留，但其与遵式之密切程度是可以想见的。

次年,仁岳于慈云天竺处看到了《妙宗钞》的刻本,其中下卷解释观佛身之处,"备引(仁岳)前来所立难势,广有弹剥",对此仁岳当然要予以还击。不过虽然二人师生之缘已尽,仁岳仍以门人自居,故批驳之作名为《十谏书》。所谓"十"是指针对《妙宗钞》,仁岳从十个方面加以诘难,其中核心一条(第一条)便是:丈六尊特当约相多少分之,不当就真中感应而辨。

接到《十谏书》,知礼自是痛心疾首,这一方面是有感于仁岳之猖狂,另一方面则是担心仁岳之说"树立华严藏尘相好方为尊特,观无量寿佛八万相好及法华三十二相定是生身"可能再次混淆台贤之别,削弱天台圆教地位,故不顾年高(此年知礼已六十五岁),撰《解谤书》指斥《十谏书》纯是谤辞,以为化他之权实即自行之权实,故生身之应身即尊特之化身。仁岳对以"谤辞"不予接受,以为自己非为沽名实乃明道,即作《雪谤书》,认为虽权实相即,但这不等同于权权相即,所以生身即法不即尊特。知礼接到《雪谤书》没有来得及回应,便于天圣六年(1028)示灭,仁岳与知礼这场"丈六尊特"之争就此结束。

以上为仁岳时期的第一阶段。虽然仁岳早负盛名,曾与山外论辩,对知礼反戈,但他的主要义学著作和宗教实践却是在离开知礼之后开展的。据志磐《佛祖统纪》记载,仁岳论著极多,有《楞伽会解》、《义学杂编》、《苕溪讲外集》、《金刚般若疏》等几十种,尤其关注《楞伽》,"用意尤至"。《楞伽》是受宋代佛教各宗普遍欢迎的一部经典,此经以"真精妙元,性净明心"为旨归,重真参实学,排斥枝蔓的义学,又特别为禅宗和华严宗所钟爱。受此影响,天台学界亦开始关注此部经典,尤其是钱塘诸师和慈云一系还试图通过它把天台思想与华严思想加以融合。仁岳对这部经典的重视,正反映了他受山外派与遵式思想影响的事实,以及力求在山家山外之争的基础上重新整合山家教义的企图。

故结束了与知礼之争后,仁岳即作《十不二门文心解》,对知礼的《指要钞》的"别理随缘"再作检讨,以心具等同性具。为此,他专书《三千书》

于继承延庆道场的广智尚贤,以为"《指要》解三千之义,只是心性所具俗谛之法,未是中道之本",要求广智同反师说。虽然仁岳义学造诣世所公认,但广智不从,坚持知礼"三千俱体俱用"之义。在这以后,有关仁岳与四明法裔间争论的记载就很少(南屏梵臻系曾与之有交锋),造成这一现象的原因大致有两个:其一,仁岳义学远超群伦,故诸子难以抵御,虽间或有议论,终无关宏旨;其二,仁岳以后潜心于忏法、净土实践,不务辩事。不管是哪种情况,四明一系的孱弱都是显而易见的事实。联系到慈云一系的兴盛,我们可以说,在四明之后,仁岳与慈云系的神照本如构成了天台佛教的主干,与四明、慈云关系类似的是,仁岳控制了义学,而神照则掌握了天台忏法实践。

再考察从义阶段。神智从义(1042—1091)为志磐所点名批评的两个后山外派人物之一。与仁岳一样,他也经历了从恪守四明教义到反戈一击的过程。从义早年师从扶宗继忠,与处元(1030—1119)同学,于山家教义颇有心得。后主大云五峰宝积寺,"不妄游从,寤寐三观,耽味著述",对当时的佛教诸宗甚至外教均有所指斥,如以为华严妄判《华严》,唯识宗专用唯识,禅宗虚构祖承,而道家应放在儒学名下。按说,从义站在天台立场对诸宗作出判释,且"辞理切直,为世所信",应是有功于宗门,为何志磐要将其打入另册呢?原来从义虽宗天台,但对四明之学亦持一种严格的检讨态度,他要回到智者大师处,"以智𫖮为师,以止观为所承法"。基于此,他以为法性之门当一分为三:性体、性量、性具。华严宗谈性但有前二者,性具则阙。这自然是对华严的批驳,不过对于四明以性具独标法性之说而言,则是一种篡改和变相的批评。所以志磐不客气地指出,"神智之从扶宗,视四明为曾祖,而于有所立义极力诋排之。去乃翁已五十年,其说已定,而特为之异,破坏祖业,不肖为甚"(《佛祖统纪》卷二一)。

志磐的愤懑是可以理解的,不过他以为当时四明教义已为普遍接受,而从义只是标新立异,则是有失公允的。原因很简单,四明之后,延

庆弟子在天台义学上无人能出仁岳右者，故仁岳理所当然地控制了天台教义的话语权，这一状况一直延续到仁岳去世之时，此时距知礼归寂已有三十多年，山家山外之争在天台僧人脑海中的记忆该多少有点淡漠，所以才会有继忠对知礼文献的整理。至于到了从义时代，“去乃翁已五十年”，则四明说已定亦无从谈起，因为专主四明之学的后山家（广智、南屏系统）虽开始呈现振兴之迹，但真正的中兴还有待于努力。

尽管如此，从义的思想还是遭到了坚持四明教义者的批判，其中主要是他的同门处元（1030—1119）。处元继承了继宗的法席，以四明、广智之说为山家正说。当时从义作《止观义例纂要》解释湛然的《止观义例》，以为“初乘观法，性德之境为真如理观，修德之境为唯识事观”（《佛祖统纪》卷一四），重拾山外理事二观之话题，排斥四明妄心观。书成后，从义把它寄给处元，请其臧否。处元详阅后，感叹颇多，以为此书“引文销文，时或有得，若乃文之大旨，未之知也”（《止观义例随释序》，《续藏经》册九九）。不仅如此，处元还认为作者虽胸无点墨而狂妄自大。为使自己“以酬夙昔之志”（解释《止观义例》），让天台学者明了天台解行之旨，处元作《止观义例随释》以斥《纂要》之非。

三、圆辩道琛与四明之学中兴

处元对从义的批驳让我们依稀看到了当年山家山外之争的影子，不过四明之学的真正复兴是在被称之为中兴四明之祖的圆辩道琛时期。道琛（1086—1153）师事息庵道渊，而道渊虽是承继明智中立（1046—1114），却与处元有着极为密切的关系。因此我们有必要先介绍一下处元与道渊之间的天台佛教传承。

广智尚贤主南湖，门生中有继忠扶宗、超果惟湛、四明如吉等，后由上首弟子神智鉴文继之。从史籍记载看，鉴文义学上无所发明，惟“日课佛祖号千声，夜礼千拜”以报佛祖、宗祖之恩。鉴文的传法弟子为明智中立，中立初依尚贤，与鉴文、继忠本为同门。后鉴文断主南湖，中立复从

之。在鉴文所设的一次天台教义的论辩会上，中立拔得头筹，故被擢为上座。虽然中立与鉴文有着师授关系，但他与继忠其实也有极密切的关系。据《佛祖统纪》，中立曾谒继忠，辞别时继忠赠语中立："子行，必绍法智之席。"后鉴文谢事，中立果继之。中立与继忠的关系颇为微妙，既然他已被鉴文举为上首，为何要跑到永嘉拜访继忠？而更奇怪的是，继忠离别赠言，像是师长对学生的期望。

事实上，如前所述，在尚贤门下，继忠是最有志于山家教义的一个，其子嗣中处元、从义均为义学名家。所以很明显，中立去继忠处其实是习山家教义。中立之下，南湖传承不明，虽有觉先、智谦、介然、罙说之等僧俗弟子，但并未明确记载谁为中立传人。唯一与南湖谱系有关的是澄照觉先(1069—1146)，依志磐所说，觉先早师明智中立，"既得其传，复请益于慈辩清辩，所诣益深"(《佛祖统纪》卷一五)。志磐在这里表述得非常含糊，觉先"得其传"是指得到了山家教义，还是指得到了南湖之继承权？若是后者，则觉先复请教于清辩，而且"所诣益深"便难以理解。觉先后来的行迹也说明了这一点，他曾于靖康初年(1126)主四明奉化之宝林寺，讲忏祈雨，颇有灵验，被邑人奉为守护。后有一段时间迁主延庆(南湖)，志磐称其"大弘宗教"，但无详细说明。最后，觉先还是复归宝林，并以持名念佛为主，绍兴十六年(1146)"安坐而逝"。

从以上的叙述可以看出，觉先与南湖有师授关系，但主要活动是在奉化宝林开展的，死后也是葬于此地，很难讲是属于南湖系统。等到月堂慧询主南湖时，认为觉先于延庆有传持之功，遂迁其塔灵至南湖，才把觉先列入南湖诸主名录。此时，已是圆辩中兴四明教义以后。月堂确认觉先与南湖的传承关系自是与修史、修谱一样的行为，这表明在明智中立之后，南湖延庆道场曾发生了法系中断的情形；即便法脉不绝，南湖本身也是处于一种极为萧条景况之中。

造成这一状况的原因当与金人南下，两宋皇运交替时的混乱有明显的关系。另一方面，南湖之学自身的衰弱也是一个重要因素，否则觉先

也无须请益慈辩。南湖四明之学不振的情形直至圆辩中兴方才改观,不过即便我们把觉先也算作南湖诸祖之一,在觉先与圆辩之间仍然存有一代的空白。《佛祖统纪》的处理方式,是将圆辩列为息庵道渊门下,并以息庵为广智的第五世。很明显,息庵非觉先弟子,那么息庵与广智系具体的传承关系如何?这又回到了继忠的问题上来。

我们已经知道,虽然神智鉴文得广智法席,但继承四明义学的实际上是继忠一系。继忠不仅培养了处元、从义(尽管后来被摈入杂传)等义学名僧,而且与明智中立也有师生之谊。草堂处元继承山家正统,驳斥从义有力焉,其门下即是息庵道渊。道渊虽系草堂处元法嗣,但《佛祖统纪》说他"久依继忠,深达教观",可见其曾直接受教于继忠后才转学于处元。道渊后居西湖永明寺讲法,于山家教义深有契会,尤其是对知礼的《指要钞》颇有心得,以为论性修离合之旨当约二义,即"一者约修三性三,与修性对论三以明离合;二者约修九性九,与修性对论三以明离合"(《佛祖统纪》卷一五)。道渊的工作是对四明性修理论的细致化。

道渊所传便是圆辩道琛,从志磐《佛祖统纪》诸师列传的目次可以看出,属于广智一系的唯一法嗣就是道渊一家,相反神照系统和南屏系统则法脉相继,极为兴盛。在此情形下,道琛的中兴四明之学是如何可能的呢?我们不得不关注广智系统与天台其他系统的发展,尤其是作为后山家之一的南屏系的互动关系。

从史料记载看,道琛早年师从息庵道渊,"后至南湖依圆照",圆照(1064—1143)非广智法嗣,乃属于南屏梵臻系统传人,可见当时南湖的主持人已由广智系转为南屏系。圆照梵光师事梵慈智普法师,智普则为群峰泰初法嗣,泰初即受业于南屏。梵光的师承并非南屏主流,其与广智系统的交往是可能的,志磐即说他曾习教于神智中立,后得海慧普师传三身寿量之义,言下大悟。海慧鼓励他,以为他必将大振法智之席,后归乡里主广寿寺。政和四年(1114),四明太守吕宗请梵光主南湖,广寿寺愿从者达一百二十人,后在梵光的努力下,罹遭金兵南下之毁的延庆

道场重现生机，自此南湖徒众常及五百人。志磐赞曰："法智之世未若是之盛也。"从梵光行履可以看出，其本人常施忏法，且有灵验，故受缁素欢迎，而在义学上并无特别的兴趣。不过，假如没有梵光的整饬恢复，兴盛道场，道琛的义学探讨便难以展开。

道琛继梵光主南湖是在绍兴十二年(1142)，也许是因为他对四明之学中兴的贡献，其与南湖的因缘颇为奇妙。据《佛祖统纪》卷一六载，他的一个弟子清顺曾梦见南湖延庆道场诸祖来访，随行的侍者"持位图于旁，而阙其第八"，清顺指而问之，回答是："汝师将补其处。"后来道琛入主南湖，果居第八世。道琛与南湖诸祖的魂牵梦绕并未就此结束，在一次禅定中，道琛见一老宿坐禅榻上，顾谓师曰："吾四明也。"师警醒作礼问曰："道琛于一家习气法相，未能通达，乞垂指教。"知礼首肯之。等到觉醒，"心地豁然"，自此"山家言教观者，皆禀师为正"。

道琛与山家诸祖的感应是否真实难以证明，不过从他屡次的类似经历，我们不难看出他有感于祖道不传，而思虑振兴山家教义的激情。当然通过这种形式，道琛也从侧面获得了山家教义的正宗解释权，所谓"自是山家言教观者，皆禀师为正"，说明在当时天台义学们皆以己意度山家教义，以致鱼龙混杂，使四明之学徒成形式，而道琛的出现，则重新确立了四明之学的纲领。镜庵曾云：

> 先贤有云：四明中兴天台之道，圆辩中兴四明之宗。盖谓四明之后，有派为知解之学，近似山外者，而圆辩者出，独能发挥祖意以起四明，盛矣哉。(《佛祖统纪》卷一七)

所谓"能发挥祖意"，此"祖意"具体何指呢？镜庵没有明言。不过他接下来又说，"或谓月堂得观行，止庵得宗旨，一庵雪堂得辩说，皆有师家一体"。因此我们可以通过论述道琛弟子们的思想与行径来把握道琛对祖意的发挥。

首先是月堂慧询(？—1179)，由他继道琛主南湖。月堂早年遍参两

浙天台名匠,后依止南湖道琛,闻性恶即具之旨,名体不转之妙,从而了达天台圆顿教义,匡正前学。道琛以性恶论授徒,可见其是以性恶论为四明学说之精髓。

月堂以后主南湖,其教学也是以阐发性恶思想为特色。当时的丞相魏杞(? —1184)与月堂颇有往来,曾经问月堂"世间相常住之旨"。所谓"世间相常住"之说,其完整表述应是"法住法位,世间相常住",出于《法华经》,用以表达真俗二谛的一体相即。后来常被天台宗人用来阐发诸法平等的实相论。尤其是四明知礼将天台大师的性恶论向极端发展,彻底消解真俗二谛的差异性,使得这一说法具有更为朴素的实在主义的含义。月堂既得四明性恶之旨,当然知道这一疑问的意义,故反问道:"得非以四时代谢为疑乎?"在得到了肯定的回答后,月堂解释道:"穷过去,极未来,虽有代谢,而此理常在。"这一解说很令魏杞满意,因为"(他)屡以问人,未若今日之可晓"。不过月堂对"世间相常住"的解说虽使魏杞疑问冰释,并不意味着他完全得四明之义,因为以"理常在"作为"相常住"的依据多少有割裂理事的嫌疑,这也说明四明之学的中兴不是简单的复述,而是一个基于当下的思想情境、知识状况所作出的诠释。

其次是得圆辩辩说的一庵处躬。志磐说他"久从圆辩得其旨,晚主南湖",可见他也曾主持延庆。若如此,当在月堂之后。处躬的特点是辩才无碍,"申明祖意,独出众说"。曾行光明忏,得到律宗之师竹溪的称赞,以为"四分所明,简身为要;若明心见性,其在兹乎"。至于得道琛宗旨的则是止庵法莲,早年亦是遍造诸师,晚归南湖,后主辩利等寺。止庵平日处事持重,接应僧众颇有法度,若问之以世间法,则滔滔不绝,而叩之佛法,则默而不答。俟人焚香拱立,谦辞发问,方才出言,曲尽原委。

根据以上记述,我们看不出止庵在义学上有何发明,为何为后人誉为"得宗旨"。倒是月堂对性恶问题的关注,体现出正是他得到了道琛的宗旨,而他的入主南湖这一事实也说明此点。

与上述的道琛高足相比,道琛的另一个弟子四明仲韵也很值得关

注。仲韵久参道琛，学解卓异，曾撰《指南集》批驳神智从义的观点，强调要坚持四明知礼的三千说。

从道琛与其弟子的行迹言论可以看出，圆辩道琛的中兴四明之学不仅仅表现在他本人对知礼教义的挖掘上，还体现在他的法裔对山家教观自觉的探求上。在某种意义上讲，道琛一系复兴四明学说运动的贡献还更多展现在道琛的弟子和法孙身上。当然道琛之时已与四明时代不同，净土之风已更为盛行，故他对净土也极为重视。在宗教实践上，他不仅身体力行，专修念佛三昧，还曾建净土系念会，汇集上万道众；在对山家教义的抉发方面，亦偏重于净土，并力图将天台教观与净土思想重新整合。道琛以为，唯心、净土，实一而已，他说：

> 良由弥陀悟我心之宝刹，我心具弥陀之乐邦。虽远而近，不逾一念；虽近而远，过十万亿。譬如青天皓月，影临万水。水不上升，月不下降。水月一际，自然映照。（《佛祖统纪》卷一七）

道琛对唯心、净土的统一不单纯依据教义，而有更多的修行体证，这是时代风尚使然。

道琛中兴四明之学的波浪并未停止于月堂一代，而是进一步推进到道琛的法孙辈，也就是逸堂法登、柏庭善月、石芝宗晓等人。他们既是这一中兴运动的余浪，又是整个四明之学的总结者。

逸堂法登，四明人氏，早年以居士身份习佛，后具戒依止月堂，师徒二人曾共同探讨过修性善恶问题，十分融洽。可见月堂一直在关注性恶问题，并将之带入教学之中。

柏庭善月(1149—1241)，四明定海人，为月堂弟子中之最杰出者。善月出身名儒，故少承家学，受父母之命而出家。曾依南湖草庵，得到其师的首肯："异时鼓吹吾宗者，其在子乎？"当时梓庵"讲道月波"，善月往谒，闻世间相常住之旨，颇有触动。直至后来归见南湖月堂，请益"如来不断性恶"之说，方才醍醐灌顶，身心豁然。善月见月堂应在月堂晚年，

因为不久月堂示寂，善月便去当湖竹庵可观(1092—1182)处。竹庵为南屏系统的义学名僧，有教中老龙之美誉，但对于善月也大加赞赏。善月曾主东湖辩利、月波、南湖等寺，缁素欢迎，后退隐衍庆精舍，九十三岁示寂。善月生平，勤于著述，有《愣伽玄览》、《台宗因革论》、《金刚錍义解》、《山家绪余集》等。其中所谓“自余杂制”的《绪余集》，不仅保存了大量的天台义学史料，而且对山家山外之争中的许多辩题作出了回顾性的评点，极具思想史的价值。所以在分析道琛中兴四明之学时，我们主要将围绕善月的著作和思想而展开。

石芝宗晓的贡献主要是对四明知礼文献的整理、归类，以及对台净融合的大力提倡。宗晓(1151—1214)，四明人，十八岁受戒，曾历访名师大刹，后居延庆第一座，讲演之余，以编撰文献为务。主要著述有《四明尊者教行录》、《三教出兴录》以及《乐邦文集》、《乐邦文类》等。宗晓整理知礼(包括螺溪、宝云)文献，对于天台宗贡献极大。但是，宗晓自身对知礼教义纯思辨的部分并无太多兴趣，从其行迹也可看出，他似乎未亲从月堂探究山家教义，因为此时月堂已经去世。当然，宗晓并不是一个文献学家，他还是有思想的，那就是力图把天台教观与净土思想结合在一起。宗晓弘传教观四十年，于嘉定甲戌年(1214)示疾，行前书偈一首：“清净本来不动，六根四大纷飞。扫却云霞雾露，一轮秋月光辉。”宗晓是四明之学文献学意义上的总结者，这反映了山家山外之争在南宋的最后命运。

第十一章　山家山外之争——义理分歧述论

整个山家山外之争可分为三个阶段:狭义的山家山外之争、后山家山外之争、南宋四明学的中兴。为了突出主题,本章之论述采取主要人物与核心义学命题相结合的形式,以主要人物与核心命题带动相关的人物与命题。为此,我们确定的三个阶段的代表人物分别是:四明知礼、净觉仁岳、柏庭善月,我们将依次加以讨论。

第一节　以四明知礼为中心的义理之争

四明知礼是天台之学的中兴者,一部山家山外之争史(不包括天台佛教实践层面的拓展)其实就是围绕知礼而展开的,故以知礼为中心论述狭义的山家山外之争是合乎情理的,它并不意味对山外派的思想缺乏同情之了解。

统观知礼一生,其义学活动(当然指与山家山外之争相联系的部分)主要由三个阶段构成:第一,围绕《金光明玄义》而展开的长达七年之久的观心论之争,其中妄心观与别理随缘是论辩的主要命题;第二,与孤山智圆进行的理毒性恶论之争;第三,晚年与弟子仁岳的生身尊特之争。这三个阶段既是知礼的三个不同的人生时期,同时又构成了三个相对独

立的思想之域(从总体角度看,三个阶段所论述的话题有极密切的内在联系),其中前两个阶段是知礼教义的核心,将是本节介绍的主要内容,第三阶段的论争将以仁岳为核心而展开。

一、妄心观

智者大师提出一心三观之学,以为不经次第而于一心中刹那间同时观察思维空、假、中三谛(三种实相)。智者一方面有将观心本体论化之倾向,另一方面也强调观心,尤其是当下一念心在观法上的意义。在《法华玄义》中,智者说道:“但众生法太广,佛法太高,于初学为难。然心佛及众生,是三无差别者,但自观己心则为易。”(《法华玄义》卷二,《大正藏》卷三三)观心不仅较易,而且直接有效,故智者云:

> 论云:一切世界中,但有名与色。若欲如实观,但当观名、色。心是惑本,其义如是。若欲观察,须伐其根,如炙病得穴。今当去丈就尺,去尺就寸,置色等四阴,但观识阴,识阴者,心是也。(《摩诃止观》卷五,《大正藏》卷四六)

智者基于一种意识的还原法,将世界还原为阴识,即当下一念心,这自是有一念三千说作为其理论前提的,这种处理方式将注意力集中于当下正在作用的一念,而非抽象的“心”,这点与他的实相论保持了一致。观一念心即显三谛圆融,现不思议性,智者正是要从思议中显不思议。不过智者虽立阴识为观境,但并未探讨阴识的真妄问题,而正是在对阴识的理解上,宋代山家山外发生了激烈的论争。之所以如此,湛然对观心的理解可以说是一中介。

湛然为中兴台教,将《起信论》系统的真如随缘说充实到性具理论中,以为“随缘不变,为之性;不变随缘,为之心”。由此,湛然所云之心性已有脱离实相论,成为一本体之倾向。这在观心论上的表现,即是湛然试图将天台教观结合于观心门中,所以他的著述以“止观”为主,如《止观

大意》、《止观义例》、《止观辅行传弘决》等，而最能总体涵摄这一思想的无疑是《十不二门》。湛然在文首即标明十不二门之用意：

> 然此迹门，谈其因果及以自他，使一代教门融通入妙故。凡诸义释，皆约四教及以五味，意在开教悉入醍醐，观心乃是教行枢机，仍且略点寄在诸说，或存或没，非部正意，故纵有施设、托事附法，或辨十观列名而已。所明理境智行位法，能化所化意在能诠。诠中咸妙为辨，诠内始末自他，故具演十妙搜括一化，出世大意罄无不尽。故不可不了十妙大纲，故撮十妙为观法大体。（《大正藏》卷四六）

既以观心为教行枢机，则此十妙（色心不二等）为观体即所观之境，故在具体论述色心不二门（境妙）时，湛然云："且十如境乃至无谛，一一皆可总别二意。总在一念，别分色心。"（《十不二门》）境妙如此，其他九门亦然，所以湛然说："是故十门门门通入，色心乃至受润咸然，故使十妙始终理一。"一念之中既具十妙，则一念中有"理"，那么观心便统一了教行二门，这种处理与智者以观心为易的把握方式不一样，更多地强调了观心在本体论上的意义。因此"心"本身的性质（真妄问题）实已潜伏，这是台宗山家山外之争中观心论之辩的理论背景。

直接引发观心之争的文本是智者大师的《金光明玄义》。在《金光明玄义》文中，智者批判了数（摄）论师、地论师以及真谛法师以譬喻释"金光明"的做法，以为"金光明"当体即是法性，法性无量，遍譬一切横法门；法性甚深，遍譬一切纵法门。因此佛之三身三德不可分割一处，并以逆顺十种三法、三德、三宝……三道显之，所谓：

> 此之十法该括始终，今从逆顺两番生起。初从无住本立一切法，夫三德者，名秘密藏，秘密藏显由于三宝。……此从法性立一切法也；若从无明为本立一切法者，一切众生无不具于十二因缘。三道迷惑，翻惑生解，即成三识。……是为逆顺次第甚深无量义。（《金光明玄义》上卷，《大正藏》卷三九）

智者以为此逆顺十法均可通达常乐我净,实际上是指出了法性与无明的当体相即性。既然十种法均达常乐我净,那么还需要另立观心吗?故山外鼻祖晤恩在《发挥记》中云:

> 此玄十种三法,盖大师扶顺经文,法性圆谈,始自性德三道,终至圆人三德(正释与料简并从三德讫至三道,故立始终无违见文也),一一三法悉是妙性,一一妙性悉是真源。岂此纯谈法性之外,更须立观心耶?(《十义书》卷上)

对此议论,知礼以为晤恩虽吾宗先达,但谬解《玄义》,纯谈法性,不立观心,故批驳道:"观心者,正论观法,的示行门,须对境明观,俾惑灭果成。岂此圆谈法性,便不立观心耶?"(《十义书》卷上)所以知礼认为,"据此所释,广明十种三法之后,须有观心一科"(同上)。知礼之论事实上是基于对《玄义》的总体认识,即他以为金光明譬喻法性乃是随顺方便说,约体而论,则法性当体名金光明。在其后期著作《金光明玄义拾遗记》中,知礼提到了十种三法与观心之联系。他说道:

> 如前生起十种三法而有两番,前番约教,后番约观。约教则为显三德,次第生起九种教法,终至三道;约观则始翻三道,次第生于九种观法,终会三德。……故知前位后番生起,意在今之十法成观。(《金光明玄义拾遗记》卷三,《大正藏》卷三九)

知礼的意思是,虽然智者大师视十种三法不纵不横,一一皆可达于常乐我净,但这是约教言。若就修行言,则应约十种三法观心,而逆义生起之十种三法义已说明了此点。所以知礼以为若无观心,则是但闻无慧,故云:"上约十种三法论金光明,故以十种金光明义为所附法,即摄此法入心成观耳。"(《金光明玄义拾遗记》卷三)

从一般意义上讲,知礼的批驳是对的,因为有教无观终不能转三道为三德。但是知礼的目的不限于要不要观心,而在于约行观心,即妄心观。尽管广本《玄义》下卷以观心释"金光明",而没有特别强调唯观妄

心，但知礼以为观十种三法均可纳入妄心观的范畴。知礼妄心观的思想当然与智者的观阴识有关，不过智者的观阴识主要是基于观法简易之原则，以为去丈就尺，去尺就寸，便于操作。而知礼对妄心观的提倡是要把它提到本体论的高度，观当下一念不是出于易行，而是因为舍此并无他观。

如果我们联系知礼的整个理论体系，那么就不难看出，山家山外对妄心观的分歧不仅仅是争论要不要观心或者应不应该观妄心，而是在于把妄心观放在天台体系中的怎样一个位置上。由于四明知礼一系对忏法的极端重视，天台观心法门与忏法的结合便使得传统意义上的天台观心有了一个很大的改变，一心三观原则的首要地位为约妄境而观所取代，同时传统观心的平和也转变为忏法中的激烈情绪，由此我们有必要了解一下宋代天台谈论观心的背景。

山家山外关于观心的争论与北宋以来天台忏法之发展有密切关系，此点与隋唐天台佛教有明显的差别①。可以说，以四明为代表的山家派之所以执著于妄心观，就在于观心作为一种行法，已完全融入到忏法实践活动中，成为它的精神，换言之，理解知礼的妄心观，必须将其置于忏法背景上。

忏法为何？无论是自行（忏自），还是化他（忏他），目的只有一个：消业去障，证悟解脱。在《修忏旨要》一文中，知礼说，大乘佛教有四种修行之法：常行（一行三昧）、常坐（般舟三昧）、半行半坐（方等三昧或法华三昧）、非行非坐（请观音三昧或大悲三昧），其中法华三昧忏法统摄了其他三种行法，既可毕世行之，又可刻日记功。当然此一行法关键不在定日，而在“用心”。

知礼所强调的用心是指“行法”（修忏），首先必须纳入到“观心”的范

① 天台大师虽重忏法，如有“金光明忏法”，但着重于“一心奉请”等事仪，对于观心在忏法中的作用并未特别提及。参见《国清百录》卷四（《大正藏》卷四六）。

畴下,如说:

> 然须预识标心之处,进行之门,所谓圆常正信也。云何生信,信一切法唯心本具,全心发生。生无别理,并由本具。……十方三世不离刹那,诸佛众生皆名法界,当处皆空,全体即假,二边叵得,中道不存。三谛圆融,一心具足,不一不异,非纵非横,不可言说,宁容识识,斯是不思议境,入道要门。(《四明尊者教行录》卷二,《大正藏》卷四六)

知礼要行人明了,忏法之前提是信"唯心本具",这是进入修忏状态的保证,所谓"天台智者先令行人亲近良师学忏悔处"。在此基础上,知礼给出了三种忏法:作法忏、取相忏、无生忏。前二种忏其实便是事仪,后者便是理观。知礼着眼于事理观,故云:"了我心自空,罪福无主,观业实相,见罪本源,法界圆融,真如清净。"(《四明尊者教行录》卷二)可见修忏过程实质上是通过观心体悟实相。

知礼尤其强调的是,这种理观所观之心是当下一念妄心。他说:

> 次示观门者。所谓舍外就内,简色取心,不假别求他法为境,唯观当念现今刹那最促最微,且近且要。何必弃兹妄念,别想真如。(《四明尊者教行录》卷二)

之所以要观妄心,是因为当下一念之心性具一切,遍摄十方诸佛众生、三世虚空刹土,心与诸法的关系非生非含,非前非后,而是当体相即。我们讲修忏的核心是观心,不是说修忏即等于观心,因为修忏是有一系列程序所构成的,比如法华三昧行法即有十法,除了最后的观心(坐禅实相正观),还有严净道场、净身等九法。从广义上讲十法均是观心,但相对于正观,它们属于事仪的范畴,是使前者得以进行的保证。与一般意义上的"观"相比,它的事仪便是"定"即忏悔请佛,它的理观便是妄心观,前者强调佛力之加持,后者则是自立求证。有此两者,妄心观方成不思议观。

基于此,我们再来看一看由《金光明玄义》引发的观心之争,它的实

质便是如何理解智者大师于《金光明经玄义》中所提出的“当体解脱”的思想。具体而言，就是三道如何通达三德。知礼以为惟有观当下一念妄心，方可获得真正的解脱，因此，他把所有的观法都纳入到约行观心的范围中（所谓化三归一），即便是《观无量寿佛经》中的十六观也是约心观佛，即以阴识为观境。对于知礼将妄心观提到这样一个本体论高度，山外派视为失之偏颇，以为中道之行应是既不惟观妄心，亦不但照真心，而是所谓的真妄和合心。两派对观心的理解差异正与两家不同的修行实践息息相关。

知礼以为无论是哪种观法均应约阴识而观，即所谓化三归一。对此，我们可以从两个方面加以论述：第一，理观与事观的辨析；第二，二重能所的概念。

先说第一点。知礼是以教、观二义释《玄义》十种三法，严斥晤恩但教无观，那么山外派又是如何应答的呢？为救《发挥记》“但教无观”之失，源清二高足庆昭、智圆合撰《辨讹》以回击：

> 观有二种，一曰理观，二曰事观。今云不须观心，乃不须附事而观也。何则，所谓十种三法，始凡终圣，亘果该因，无不以一法性而贯之，无不以六即位而成之。则使诸法等而无差，混而为一，事事全成于法界，心心全显于金光，如此则岂非纯明理观乎？（《十义书》卷上）

《辨讹》提出两种观（即理观、事观）来圆通因纯谈法性而引发的“废观”之嫌，以为事观乃约行而观，故立阴为观境，须拣示识心。而理观，乃直显心性，无须立阴入为观境。理、事二观的另一种表述，便是三种观心，即：“观心之义有三种，唯《止观》约行观心，乃立阴等为境，拣示识心，以为所观。若附法托事二种观心，但是直附事相法相观之，摄事成理，皆不立阴入为境。”（《十义书》卷上）

智圆三种观心的文本依据是，唯《摩诃止观》约行谈观，以心阴识为

境,而托事、附法出于湛然《止观义例》并无立阴入为境,如湛然云:

> 夫三观者义唯三种。一者从行,唯于万境观一心,万境虽殊,妙观理等,如观阴等即其意也。二约法相,如约四谛五行之文,入一念心以为圆观。三托事相,如王舍耆阇名从事立,借事为观以导执情,即如方等普贤,其例可识。故十二部观寄事立名,虽有三观之名,十境十乘不列,一部名下唯施一句,岂此一句能申观门。(《止观义例》卷下,《大正藏》卷四六)

事实上,理、事二观的概念正出于湛然《止观义例》,文中说道:"夫观心法有事有理,从理唯达法性,更不余途,从事则专照起心。四性叵得,亦名本末。本未相映,事理不二。"(《止观义例》卷上,《大正藏》卷四六)

不过此理事二观是就观法角度言,还是约观境而说呢? 从湛然文章表述看,二种因素似乎兼具。因为在此之前,湛然还引用了《占察经》对观心的论述:

> 色心一体,无前无后,皆是法界。修观次第必先内心,内心若净,以此净心,历一切法,任运泯合。又亦先了万法唯心,方可观心,能了诸法,则见诸法唯心唯色。当知一切由心分别,诸法何曾自谓同异? 故《占察》云:观有二种,一者唯识,二者实相。实相观理,唯识历事,事理不二,观道稍开。能了此者,可与论道。(《止观义例》卷上)

因有观法与观境之异,故知礼与智圆(庆昭)对理、事二观的理解不一。知礼坚持理、事二观乃约观法而分,至于观境二观无别,皆约阴界入。所以针对山外派的理观概念,知礼批驳道:

> 理观者,则是《占察经》中实相之观,正当常坐,等拣境,观理十乘,若少附法相,稍托事相,不名纯谈理观。既云纯谈理观,若全同《净名疏》附法观者,此则又成纯谈附法观也。若同《请观音疏》托事观者,此则又成纯谈托事观也。(《十义书》卷下)

知礼以为《辨讹》所言之“理观”有名无实，既言纯明理观，则不应稍托事法相，故此山外所理解的理观不同于托事附法观，此从观法角度言。而从观境看，知礼认为理观亦非“直显心性”。他说：

> 又既云直显心性，若也稍托事附法，则不名直显心性。然此玄十种三法，任上人多门巧救，终不得同《净名》、《观音疏》事法观。若得成于事法之观，则全不成纯谈理观，又全不成直显心性。（《十义书》卷下）

依知礼的理解，十种三法乃依理得妙解的理论门，属果位所证，而心性在因，故山外有混法性与心性为一，颠倒因果的嫌疑。正如知礼的质疑：“如云游心法界如虚空，则知诸佛之境界乃是直显心性该得佛法，岂名直显佛法耶？”（《法智遗编观心二百问》，《大正藏》卷四六）可见，由心性证得佛法，与直显佛法是两回事，前者是约行观心，后者是教。

由此，知礼认为智圆、庆昭所提出的“理观”实际便是“约行观心”，而理观所观之境实即阴界入。当然，对于知礼这种批驳，山外仍有辩解的余地，即智圆、庆昭虽然承认理观如知礼所云是约行观心，但仍可坚持托事、附法观乃是不观于阴入境。换言之，山外派可以无“理观”之名，却有不观阴之实。故在论证了理观实乃约行观心，托于阴境后，知礼进一步说明了事法二观亦是以阴界入为境，如云：“况托事附法之观，何尝不依阴入为境……如此明文显示三种观法，皆以阴入为境。”（《十义书》卷上）知礼的理解是，摄事法观仍要落实于阴心上，因为，“用观显理，方名摄事成理。故《妙玄》五义正观心文俱明观阴，仁何但云摄事归理，不云入阴观理耶？”（《观心二百问》）

对此，山外派表示异议。智圆、庆昭认为，若以事法观之观境亦同于阴入，则正同《止观》约行之观，那么荆溪立三种观法的用意又何在呢？这种以经典作为论据的做法还是颇有说服力的，知礼对此的圆通是以三种观法显能观义，但三观不离阴界，换言之，能、所俱统一于阴识中。在

《观心二百问》中，知礼说道：

> 十二入各具千知，则已结成妙境。诸文但云阴等，未结妙境，乃于此境示乎三观，三观若立，境自成妙。故云但寄能观观耳。今文弃三观一方当示阴，未结妙境，故于此境示乎三观，显金光明，岂非寄能观耶？那将示阴便为妙境，那云不是寄能观观耶？（《大正藏》卷四六）

由此我们看到，理、事二观实际上涉及到能观、所观的问题。山家坚持境观、能所合一的立场，基于观法之易的原则，以阴识为境，如知礼云：

> 故一家之教，依此意故，乃立阴心为所观境。所以《止观》及以诸文，皆令观心，以取近要之心，为观所托。若无所托阴界入境，观依何修？理依何显？故离三障四魔，则无所观境界也。（《十义书》卷下）

相反，山外派强调的是"能观"（观智）的问题，即我们如何可能起能观之心，故山外派特别重视十种三法之概念，而疏于观境之简拣。对此，知礼批驳道：

> 上人既知此《玄》十法，全无依报事境可托，则事观不成，遂转执譬喻为境，以十种三法为观，又以能诠教相为境，所诠三法为观。须知此之两说，全无所以，何者？夫深法难解，假喻易彰，故用譬类晓喻深法，使禀教者生乎信解，何曾以能譬所譬，为能观所观耶？（《十义书》卷下）

次说第二点二重能所概念。知礼强调对观境的简择其实并非是忽略能观，而是以为必须将能、所区分，才能对症下药，切不可认能为所，所以知礼提出了二重能所的概念。

所谓二重能所，是从动态的观心过程来把观心分为两重，圆融三观之智与不思议三谛之理构成初重能所，再以整个初重能所为能，以阴界

入境为所，则形成二重能所。以制器为譬喻，观心实由槌、砧、淳朴三者构成。第一重能所关系是指槌与砧，其中槌为能，砧为所；第二重能所关系是以槌、砧与淳朴，其中前二者合为能，后者为所。因此，实际上，第二重能所关系包含了初重能所关系，换言之，初重能所中的"所"（砧）在第二重能所中成为能，而始终以"所"面貌出现的是二重能所中的"所"（淳朴），也就是阴识。知礼以为，观心就是以智援理而观境，就好像是工匠以槌击打置于砧上的淳朴，砧不是被击打的对象，它的功用在于支撑淳朴，击打的对象应是淳朴，因为最终的目的是要将淳朴（顾名思义，它是有待于加工的）制成器物。知礼以此形象的譬喻说明，观心应约阴识妄境。

很明显，知礼提出二重能所的概念，仍然是针对山外派托事附法观心可以不约阴识而观的说法，他把山外派理解为"所"的部分统统收归为能，而最后保留的只是阴识。知礼的这种处理方式是从智者大师观心论原则发展而来的，如前所说，智者遵循的是观法简易之原则，如《摩诃止观》中云：

> 一切世界中，但有名与色。若欲如实观，但当观名、色。心是惑本，其义如是。若欲观察，须伐其根，如灸病得穴。今当去丈就尺，去尺就寸，置色等四阴，但观识阴，识阴者，心是也。（《摩诃止观》卷五，《大正藏》卷四六）

智者的"观心为易"当然是以一念三千说作为其基础的，并以一心三观为指导原则，强调的只是"易"观，故此所观（阴识）的真妄性质，智者未予讨论。知礼的还原法不仅是要把阴识还原出来，还要进一步把阴识的"妄"给还原出来。若不如此，则虽观当下一念，而"妄"仍未袒露出来，转妄成真也就成为形式。

知礼把所观明确为一念妄心，这从观心的操作程序角度看，的确是十分合理的，当然这并不意味此一思路没有问题。因为当下一念本身即

是刹然而生,随缘而至,没有定数,它既可是妄,也不妨为真,故妄性与一念没有必然联系,知礼偏观妄心不是反有点执著所观吗?基于此点,山外提出不偏观妄,亦不惟观真,当观真妄和合之心。

我们且看山外派对此的论述。依于孤山智圆的观心理论,心性即是法性,则理观纯谈法性便是观心性,这是无须约阴识的。而事观则是约行观心,以阴入为境。问题是,理观之心性与事观之阴识的关系如何?为融通理观、事观,智圆与庆昭又提出真妄和合论,以为:"不独约真心说唯心,亦不须约妄心说唯心,盖约真妄和合论说唯心义。"(《十义书》卷上)以心性遍于真妄即是认为心性有随缘义,而缘有染净,随染缘成妄心,随净缘成真心,以此坚持心性名通真妄。

智圆以心性通于真妄来消解与台宗经典的矛盾处,并反斥知礼的偏于妄心(阴识)。知礼则反驳道:

> 且如心性之名,《妙玄》及《释签》定判属因,为初心所观之境,故云佛法太高,众生太广,初心为难。心、佛及众生,是三无差别,观心则为易。……不变随缘之心,非佛非生,不高不广,近而且要,是故初心,最可托之修观也。(《十义书》卷上)

知礼以为心性属因位,非果位,如依智圆以心性等同于法性十种三法,实际是颠倒因果,故云"十种三法,唯谈果佛所证法相,只是约教开解"(《十义书》卷上)。据此,知礼以为《辨讹》所谈之心性即是阴识,为因位,为随缘妄心。而十种三法乃属教,属果位。

对此,智圆自然不能接受。因为基于心具论立场,心性为最高本体,但此本体非染非净有随缘义,故有真妄二心。而且知礼本身的批驳也有自相矛盾处,一方面他认为,"不变则色心诸法俱真,随缘则色心诸法俱妄",色心俱真俱妄,则无一最高本体——心性;但另一方面他又说,"于俱妄中,心是能造,故多令观心"。故色心虽俱随缘,心色仍有别,前者为能造,后者为所造,那么心实通于能所,这一点当然与智圆思想是有相通

处的。

所以面对知礼的指责:"《大意》云:不变随缘名心,是知心即所造之事,何故今云心具即是圆顿之理邪?"(《金刚錍显性录》卷二,《续藏经》册一〇〇)智圆的融通方法是:"妄心遍计,灼然属事,此事即理,常具三千,故约心性能造诸法。须知心法通能通所,如过去造现,即现在色心俱为所造,若现造于现及现造于当,则现在之心复为能造。"(《显性录》卷二)既然心性通于能所,则能观所观俱心,观心便是以能观之心观所观之心,故智圆云:

> 观心者,观谓不思议观,心谓不思议境,境为所观,观为能观。所观者何?谓阴界入。阴界入不出色心,色从心造,全体是心,此之能造具足诸法,所以但观六识妄心即三谛妙性。假,故三千宛尔;空,故当体泯然;中,故心性不动。而此一心三无差别,如是观者名观心性。(《显性录》卷三)

由观妄心即显三谛妙性,故云此观即是观心性。因此智圆之观心为不思议观,以所观六识妄心即三谛妙性,这自是依于一心三观对观境(所观)的理解。假如说所观为即妄而真的话,那么能观如何呢?是心外别有能观呢,还是心自以为能观?"若心外别有能观,则所观境摄法不尽。若只识心以为能观,如何以心而能观心?"(《显性录》卷三)很明显,并不存在离此心别有能观,因为此识心属于妄心,既处沉沦,又如何可能解脱?但智圆却不这样认识,他说道:

> 应知无始妄心本是理性妙境妙智,而随妄转不觉不知。今既闻名知心即是此阴心而能成观,是故以心为境,心亦能照。能所俱心,心体俱遍,心心相照,于理甚明。故《止观》云:不思议境即观,故虽即心是观,而境观宛然。若了此问,则方解因中境观不二之谈,果上法报相冥之旨也。(《显性录》卷三)

境(所观)之所以能即观(能观),乃在于境、观实统一于心性概念中,此点

由境(阴识)具空、假、中三谛决定,既然以六识妄心即三谛妙性,则此阴识(境)中已涵摄了"能观",所以能所俱心。

智圆既以一心三观说解释了能观之可能,故所观即能观,但这种说法不是纯然基于敌对种的概念,因为无论是能观还是所观,都要被更高的概念"心性"所统摄。联系智圆以心性随染、净二缘通于能所的思想,则能所的这种体即是以"心性"概念作为中间媒介的。由此,智圆以为其所观之境实乃妙境,"今明一家《止观》行法所立心性妙境,搜此二经(《法华》、《涅槃》)深旨,故云建立圆融"(《显性录》卷二)。即由观此心性妙境达佛性遍在,此妙境如智圆所云异于别教,即"立乎一念三千正为示其心体周遍,傍为遮防他人立理也,偏指清净真如者。如下文云:世人云众生唯有清净性等,所以他宗若解若观皆偏指于真"(《显性录》卷二)。而本宗所解所观则是:

> 今家所立离真无妄,离妄无真,指无明心即三谛理;故《止观》观乎阴心、烦恼心、病心等皆成不思议也。故《辅行》云:今用阴等十法为境,不同常途别立清净真如无生无漏,如是观者如离此虚空别更求空。须知一家所立心性即妄而真,若解若观其理咸尔。偏真尚失,偏妄可知。……亲见学斯宗者不了此旨,乃云今家偏指妄心为境未得言真,遂偏立妄心为解行事理之要,不知即妄而真方为要也。(《显性录》卷二)

这一段话很明显地表明,智圆所观之境亦是阴心,非别教之清净真如心,但这与四明理解的妄心观仍有区别。因为知礼偏指妄心为境未得言真,而智圆以为其所观之无明心乃是即妄而真,即真而妄,故为妙心。之所以如此,乃在于他并未将妄心实体化处理,而是将其视为心性之随缘(染缘)状态。

智圆还特别辨析了与别教"即"义之不同,因为他宗亦言"烦恼即菩提",并不偏指于真,那么二者区别在哪里呢?智圆回答道:"他言即者有

言无旨，何者？既但立净性不云理具三千，则无性恶之义。理既不具恶性，虽云体即，终成断烦恼耳。”（《显性录》卷二）别教理无具义，故终断烦恼，可见智圆虽持心性为理，但此“理”具恶性，故有随缘义。

既然所观之心为“真妄和合心”，所以针对以观内心则自己依报俱属外的错解，智圆以为湛然先观内心乃在色由心造，云：

> 既了此心具三千法则见自己依正居乎一心，是故诸文咸指三千一心名为内境，彼彼生佛依正乃名外境。当知内心三千唯是自己依正，是故了三千一心者须知理体三无差别，方名凡圣一如，内外不二。（《显性录》卷一）

由此，智圆推出知内心具三千即知我心遍彼三千，彼彼三千互遍。这个问题实即观内心理造三个融即事造三千，山家派则以为智圆否定独头色自具三千，在观心时局促于内心，未融外事，故山家对智圆的说法有所疑问：

> 他人又据《辅行》理事二造及《义例》净心遍历等文，乃谓约教开解虽一切唯心，若修观时，唯观内心理造三千，未关事造外境；若修内观，恐心外向，若修外观，恐心内向。如修内观者须待内心理显，方以理显净心遍历外事，若相似显乃以相似净心遍历，若分真显亦然。如修内观须待外色理显方以一尘净色遍历内心及余尘等。（《显性录》卷二）

山家的理解是，智圆的心具论在教上融摄诸法，但在观行时则未达事造外境。对此，智圆自然不能同意，他的解释是：

> 今问若心具三千不关事造者，则事造敻居心外，理境但在身中，正同外道器果之计也。若然者，伐树得根，灸病得穴之喻甚为无用。何者？既内心惑灭理显不关外色，须以内净心遍历方泯合者，此乃伐一根已死枝条。……岂唯《止观》喻意虚设，仍显今论全是徒施？（《显性录》卷一）

智者在《止观》中以去丈就尺，去尺就寸，将当下一念心立为观境，此是从观心为易入手，而智圆基于心具论提出观当下一念心，由观心具三千达无情有性，此即观理造关乎真妄和合心。智圆以为观理造即观己心三千，观事造即是生佛具三千。但若观理造融即事造，为何又特别强调观内心呢？“若观理即融事造者，何故《义例》云修观次第必先内心，内心若净，以此净心遍历诸法，即任运泯合。既以内净心遍历诸法方云泯合，岂非观理造时未融事造邪？”(《显性录》卷一)智圆仍以心具论解释道：

> 先观内心者，盖依正之色皆由心造，全体是心，所以但观内心本具三千，摄无不遍，即空即中，故云内心苦净。既了心具三千已然，后随对事境，若自己依正，若他生佛依正皆了，不出我心，三千三谛无差别，故云遍历及泯合也。(《显性录》卷一)

为了说明此点，智圆又引用了《占察经》中两种观心加以说明：“故《占察》云：依一实境界修二种观。一者唯心识观，谓于外诸境界知唯是心。二者真如实观，谓观心性无生无灭。真如观理，唯识历事。理事融即，二观互收。”(《显性录》卷一)

智圆以为理观、事观虽异，然所照同为心性，故事观、理观双收，有理观便有事观。故在修行位次上，并非是要待六即之相似，分真位后方能遍历事造，而是初心即收。故“初心所观一念三千该收无外，故能随对事境，咸了唯心”(《显性录》卷二)。即初心虽曾未观事境，但心已摄事境。所谓的内心若净不应从一种历时角度去理解，而应从六即之“理即”义去把握。

为了说明此观心内外不二之旨，智圆进一步阐释了对生佛心三法平等之理解，以为此乃关系重大。他说：

> 当知心佛众生三无差别是一家观道之纲格，诸文圆解之指归。名虽有三，义不出二。何者？以己望他，他名生佛，己从的示，故名为心；他生望己，己还名生佛，对余二只是生佛。又复应知：各具三

> 千者，须言己心众生心佛心各具三千也。何者？自己依正及生佛依正皆由心造，故皆由心具。故文云：极圣自心下凡一念。又云：一一有情心遍。又云：彼彼刹那。《不二门》云：三千同在心地，与佛心地三千不殊，皆须指心方裨观道。他人不解皆本于心，虽云不但心造三千，生佛亦造三千，不知皆指生佛心也。（《显性录》卷一）

此段文字极为重要，对于我们理解智圆观心论之核心颇有帮助。智圆以为生佛众生三无差别，这自是承用《华严经》之说法。但他进一步将三法无差约为二：己与他，己即心，他即生佛。每一个生佛相对于他，都是己，都是心。这样，三法各具三千，实指己心、众生心、佛心各具三千，故观生佛造三千即被还原为观心三千，同样观心具三千亦可融即生佛造三千。心、佛、众生三无差别，实转为己心、佛心、众生心三无差别。

从以上讨论可以看出，智圆的观心论是基于心具理论，通过观当下一念心即显三谛妙性，体证心性，这种对观心优先性的强调不是如智者大师那样从"观法之易"出发，也不是如四明那样对妄境的简择，而是以"心"的一种本体论意义的优先性为前提。由观己心三千达彼彼生佛三千，故强调观心实即观己心，有更多的反省之意，但不是四明的忏悔意义下的观心，这确实体现了四明与孤山确有不同的观心论背景。

假如说山外派是以心性的随缘而生真心、妄心来沟通能所的话，那么知礼则明确了能所之对立。知礼如何来连通二者呢？若我们偏观妄心，则能观之"能"从何而来？这一诘难对于知礼的立论是一个挑战。但正是在这点上显示出知礼妄心观的殊胜义，他简择妄心不单有指定观境之义，还有生成观智之用，因为能观（观智）非从外而援，而是即于观境，用他自己的话讲便是能观即所观，所观即能观，二者是相即。知礼的"能所"是如何相即的呢？这便涉及到他特别强调的敌对种（或言"角立"）的概念。

所谓"角立"，顾名思义是指事法间的对立关系如牛之犄角，呈相对之势，譬如真妄、能所、色心等。但这种角立不是绝对的，而是"仇可解"。

如何而解呢？这就要靠二者的相即。基于天台的性具实相论，诸法平等，即便是角立之事法虽似不二，而实相即，因为对立双方彼此涵摄，相反而相成，如知礼引湛然《妙玄》中的“由恶有善，离恶无善”。知礼认为恶善相即不仅以其相依，更以其相生，这便是“敌对种”的思想。

“种”即“种子”，为唯识宗的基本概念，阿赖耶识（第八识）之所以有摄藏诸法之功能，即在于藏于其中的“种子”，具有产生一切诸法的可能性。知礼借用唯识之“种”的概念用以说明天台宗法的“生”。他说：

> 夫言种者，凡有二义：一敌对论种，如三道是三德种；二类例论种，如缘了是智断种，性德法身为修德法身种，此二皆取能生之义也。若以二空为种即类例义，若以二执为种即敌对义。（《观音玄义记》卷一，《大正藏》卷三四）

所谓“同类种”，是指“种”与所生之法性质相同，“敌对种”则反之，由三道可生三德。知礼以为别教只谈类种，不识敌对种，故有离义无即义，终是离性恶谈理。知礼的论述似乎不可理解，但细审之又极具辩证性。因为菩提非离烦恼而他觅，当即于烦恼而生。

这样我们看到，通过敌对种的概念，知礼所确立的妄境同时又具有生成观智的可能，可谓一举两得，由此也沟通了染心与妄心。

知礼遵循从性具到敌对种而生观智的思路，而山外则是由心性随缘而生真心、妄心，以妄心回转即归心性。二者都强调“具”，只不过知礼以为“能观”（智）虽本“具”，但藏于妄念中，必须即境而显，如此方能“转妄为真”。而山外则以能观（智）自有，无须特标妄心，以真观妄，妄源即真。从知礼的立场看，山外以妄心即于心性，不即真心，终有“缘理断九”之嫌，所以他批驳山外派道：“若燮指真心能造如来，正当《金錍》旁遮，偏指清净真如为佛性也，又只知类种，全不识敌对种也。”（《十义书》卷上）知礼的指斥是否完全合法呢？下面我们还是结合具体的论战加以阐述。

针对山外以“阴等未结成妙境”而诘，知礼以为阴识妄心不是独头之

妄，而是妙境，因为阴识不单是所观，同时也是能造。依于四明对“唯心”的理解，唯心是单就阴识（妄心）而言，故从“造”的角度讲，阴识同时又是“能”，即能造。知礼云：

> 且如《止观》引彼经偈，本证阴心能造一切。此有二意，一明阴心本具如来性种故（理造），二明烦恼之俦是如来种（事造），故云心造如来。若复指真心能造如来，正当《金錍》旁遮偏指清净真如为佛性也。又只知类种，全不识敌对种也。又不可偏执皆由理具方有事用之文，遂立真心造法。须知阴心即理，是理之用。（《十义书》卷上）

因为妄心能造诸法，故具足三千，涵摄三谛，其为所观，实是不思议境。知礼以妄心造诸法，显然不同于山外，因为山外初以真心，后以真妄和合心论心造诸法，这样虽同引《金錍》真如随缘思想为证，但理解不一。山外以心性（真妄和合心）随染缘造诸法，其过程为：和合心→妄心→诸法。山家则是直接以妄心造诸法，其顺序是：妄心→诸法，在妄心之外并无一真心或真妄和合心，因此理造（本具如来）即融事造（造诸法）。知礼的意思是，不可以约真心（在知礼那里，真心与真妄和合等同）言唯心，因为若真心造诸法，则成真心造如来。换言之，观妄心转成真心之后，所证不是如来，行人尚未解脱。而知礼以为这是不可理解的，因为“观妄心成真心，即是观妄心成如来也。若观妄成观行真，名造观行如来；若观妄成相似真，名造相似如来。分证究竟，例之可知”（《十义书》卷下）。“观”即是证，观到什么层面即是证到什么果位，所以妄心转真心即是转作如来（理造即融事造），否则便会出现“妄心成法，真心造人”的可笑结局。

很明显，知礼以烦恼心为能造的结果是：理造即融事造。那么观心（观妄心）就能即妄而真，之所以能“而”就在于妄心已是理具（理造）如来，由此也就无须再在约心观前设一个理观。山外派曾引湛然之语“先了万法唯心”来说明理观的必要，以为行人可分为久修、初心，前者自可

直观阴识，而后者并无言教熏习，当先依止《止观》修于理观，有此“能观”之基础，方可约行。从表面上看，山外派似乎没有废观妄心，但实际上“所有观心皆须废也”，因为“以行人因闻教义，自能修观故”(《十义书》卷下)。闻听言教不是观心，而只是解，由“闻”转为“观”也并不具有什么必然性，若说能够于闻教后自修约行，那么山外强调的托事附法之观，也就无须存在了。

可见知礼最终坚持所谓的理观只是“解”，它不可能是观心过程的“能”，此“能”只能从所观之阴识中生发。

为了阐明知礼的主张，我们不妨以钻木取火为例加以说明。在论辩中，山外派提出了钻木取火的譬喻，指出“火唯是所钻所出”，所谓“所钻”当是指所钻之木，即由木生火，木是“能”，火是“所”。但知礼认为，火虽由所钻(木)而出，属于“所”，但它既然已出，反过来烧木，由此成为“能烧”，换言之木生火，同时火又烧木。两家的分歧在于，山外虽承认妄心具理(木生火)，但以此妄心为一被动之对治物(所谓“木”也)，而知礼则看到妄心非一顽识，是能够生发起大用的。由此譬喻，知礼指出，妄心观即同钻木取火，“观阴理显，本欲灭阴。阴灭理显，理非能灭”？(《二百问》)因此所观之中已包含能观。山外之错误在于虽然知道“阴即理”，但到此为止，仅有知解而无观行，其结果是“观理显理，钻火出火”，由木生火终是虚设。

应该说知礼的批驳是很有道理的，不过山外派的观点是否完全如知礼所说，也是值得商榷的。这其实涉及一些语言学的问题。当山外以“火唯是所钻所出”时，其所说的“所钻”究竟何指？知礼以为是“木”，这一解释不能说不对，但并非唯一解释，因为“所钻”还可以理解为钻木的行为。虽然木中有火，但木中之火只是一种潜能，要使其成为现实之火则要通过钻木之行为，故“火唯是所钻所出”。设若这样解释，则山外的观点也未尝有错，它强调的是要钻木方能生火，不钻则不能。因此，钻木之器“钻”与“钻”的行为很重要，用山外的话来讲，便是我们要有能观之

观(钻),否则只能望木兴叹,这一理解与山外一贯的思想倒是一致的。

由于知礼在论述中对山外的言论、譬喻只是作片言只语式的摘录,故我们在评价双方的观点时应考虑到山外派可能所持的立场。事实上,知礼在对山外之譬喻加以批驳后,接下来又是一问:"《辅行》既用器械、权谋及以将身喻止观及以谛理。此三俱运,方破三贼。因何身力独非能破耶?"(《二百问》)知礼之问不知具体何指,但可以看出,他强调的是器械、权谋均统一于"将身",故身力可独为"能"。联系上面对山外的另一种解读,则知礼强调作为"能"的器械(包括钻木之"钻")须系于"身"方为"能"是显然的。知礼以为"能"非外求,即在所观之境中。

从上面的叙述可以看出,山外与山家一样也强调要"观"(而并非如知礼所说的那样仅是"数他人财宝"),二者的区别是对"能"的理解不一。山外以为"理"是"能",明理方能观心,正如钻木取火,无"钻"之能,如何生火。知礼则以为"能"就在妄识之中,故关键是就妄心而观。虽然三道本来清净,诸法当处圆融,"不研心作观,何由亲证如上诸法"(《十义书》卷下)。知礼关注的是研心、亲证,只有研心,才能使"能"成为一种有力量的"能",获得一种实在的亲证。山外的"能"缺乏转化三道的力量,故实际上是教无观。

尽管如此,知礼的学说也是有缺陷的,虽然他的"能"的确很有力量,但是,激发这一"能"的源动力来自何方?不正先需要一个"能"来启动知礼所谓的"能"吗?当然,前一个"能"在知礼眼中只是"教",若不对境,不可称为"能"。之所以即妄境为能,就在于"能"是在动态(观)中,而非静态中,知礼以一元论否定山外理事隔断的二元论的依据即在于此。而山外的立场也是不可动摇的,智圆即坚持初心人不可约行而修,必先依止《止观》后方可观阴,若不循观心次第而直接观阴,非但效果并不理想,甚至会适得其反。如云"理观稍明,苦行可矣","依理起行方免徒为",所谓的理观自是指托事附法,而"苦行"在这里则是特指,当为围绕忏法而展开的约行观心。智圆不反对"行",但"行"应有"理观"之基础。佛菩萨角

度的"行",是由自行而化他,而于众生言 ,则是由化他而自行。众生不可在无自行之基础上以"苦行"化他,因为这种化他尽管有轰动效应,但因为并未觉悟,终属为他。

山家山外的观心之争是宋代天台义学的最核心命题,因为它是对宋代天台修行实践(具体而言即"忏法")之理论基础的反思。通过这场争论,必然引发对整个天台教义体系的不同理解。"别理随缘"是双方在天台实相论(教)上的争论,而"理毒性恶"、"约心观佛"则是观心之争在修行领域的另一种表现。

二、色具三千与别理随缘

慈云遵式曾以妄心观与别理随缘为四明中兴之天台教观。如果说"妄心观"是宋代天台佛教的工夫论,那么"别理随缘"便是它的本体论。没有"工夫",便难以呈现"本体";缺乏"本体",则不会有"工夫",二者是相即一如的关系。

智者大师平生思想以性具实相论为核心,强调心色平等,反对南北朝诸师的缘起论系统,以为二师"依持说"其实已坠入龙树批驳的自生、他生,故而提出以"无住本"的概念来把握心与诸法的关系,即所谓依无住本立一切法。无住本的概念出于《维摩诘所说经·观众生品》,经云:

> (文殊师利)又问:善不善孰为本?答曰:身为本。又问:身孰为本?答曰:欲贪为本。又问:欲贪孰为本?答曰:虚妄分别为本。又问:虚妄分别孰为本?答曰:颠倒想为本。又问:颠倒想孰为本?答曰:无住为本。又问:无住孰为本?答曰:无住则无本。文殊师利!从无住本立一切法。(《维摩诘所说经》卷中,《大正藏》卷一四)

以罗什、僧肇为代表的关河般若学派,从"缘起性空"角度阐发无住本为:法无自性,缘感而起。当其未起,莫知所寄,故无所住。一切法无所住,无所本,即是空无自性。虽空无自性,而诸法宛然,此即"从无住本立一

切法”(参见牟宗三《〈维摩玄义〉〈玄疏〉论无住本》,《现代佛教学术丛刊》册五八)。而智者大师则从法性与无明两个方面予“无住本”以阐释。

在《金光明经玄义》中,智者说道:“从无住本立一切法。夫三德者,名秘密藏。秘密藏显由于三宝,三宝由三涅槃。……三识由三道,此从法性立一切法也。”(《大正藏》卷三九)可见从顺义理解,无住本即是法性。那么逆义呢?智者云:“若从无明为本立一切法者,一切众生无不具于十二因缘,三道迷惑,翻惑生解,即成三识。……究竟寂灭入于三德,即成秘密藏也。”可见逆义解便是以无明为无住本。以十种三法(三德……三道)譬法性是约竖义,显示法性的甚深;而以金光明三字譬法性则是约横义,显示法性的无量。

依智者的理解,逆顺十种三法的任何一项均可推演到“常乐我净”,这与他的“一色一香无非中道”理论是一致的。既然逆顺十法均达于法性,实际上是要得出法性、无明当体即是的结论,而二者的相即便是通过“无住本”这一中介完成的,此“无住本”如智者云乃一念无明法性心。可见,智者已将“心”与诸法联系起来,但尚未予“心”(无住本)以“体”之涵义。

假如说智者虽以“无住本”论心与诸法之生成关系,但仍然保持着其实相论的基本立场的话,那么荆溪湛然便对心性随缘予以更多的关注。

湛然之时,天台宗已衰,华严宗则融合了天台宗性具说构成宏大的理论体系。为振已宗,湛然将《起信论》、华严宗之真如随缘思想纳入台宗性具思想。《起信论》以心之随缘(心有觉义、不觉义)建立起心与诸法之关系,湛然吸收了《起信论》的“随缘”概念,在其名作《金刚錍》中说:“故子应知,万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?”(《大正藏》卷四六)故由“真如随缘”思想可推出“无情有性”的结论。

虽然湛然强调的是真如随缘又有不变性,这显示了其性具论的立场,但他仍是从“觉”的角度把握随缘,故“真如随缘即佛性随缘”(《金刚

錍》)。正如湛然在《止观大意》所云:“如是观时,名观心性。随缘不变,故为性;不变随缘,故为心。”(《大正藏》卷四六)较诸智者以“无住本”立一切法,湛然所指的心性兼具不变、随缘二义,则此心性已有本体论之意味,对于心性无疑有了更多的指认。湛然思想的这种二重性,正是导致宋初山家山外争论的一个主要因素。而对《十不二门》的注疏则突出反映了宋代天台宗在“心性”本体上的不同运思。

挑起论争的是山外派源清大师。《十不二门》云:“总在一念,别分色心……摄别入总,一切诸法无非心性。”(《大正藏》卷四六)此一念是理还是事?源清在《十不二门示珠指》中直就一理明一念,此念实即不二唯心实相。他说:

初示不二唯心实相者,即示今经开权显实,众生一念心服,真佛知见也。诸佛出世唯为此事,故欲令众生了十法界皆是自心清净知体,妙圆觉性耳。夫十法界者,全即一念。(《续藏经》册一〇〇)

此即摄十法界入一念,而一念当体叵得。故云:“又此一念体常虚寂,非念趣为明,非无念为静,念即无念,当体叵得。”(《十不二门示珠指》)以一念心摄诸法而又当体叵得,则源清便将一念心与无住本的概念联系起来。于是源清又说:

无住本者即一念常虚寂体,本性叵得,无所依止,称无住本。无住即本,是无住本具一切法,故称法性。由性本具,缘能生之染缘能生染法,净缘能生净法。……《净名》欲令众生达本唯心,真无住体,即了颠倒所造诸法无非唯心,故云从无住本立一切法。(《十不二门示珠指》)

关于“无住本”,源清则更强调“本”的概念,如他在注释中说:“《净名疏》云:法性即无明,故法性无住;无明即法性,故无明无明(似应无住)。今但直示体耳。”(《十不二门示珠指》)既重视“无住本”之“体”,则源清凸显了“具”的概念,即以无住本具一切法,而不同于无住本立一切法,心与诸

法的关系由此建立。心既是能具,即是能造;诸法为所具,则为所造。这便是源清对湛然随缘思想的理解。实际上与天台宗传统的性具论已有所偏高,而表现出更为明显的唯心论倾向。

为了摧毁山外派的理论基础,知礼提出"别理随缘"的主张,以便将天台的实相理论以一种更为圆融的形式(但外在形式也许是极端的)表达出来。

《起信论》的"真如随缘"思想是北宋天台学界讨论的一个热点问题,因为它关涉到对天台教义核心性具论的理解,所以山家山外均对此投入了极大的关注。正如智圆所云:"有四明知礼法师,先达之高名者,尝为天台别理立随缘之名而有鲸吞起信义焉。有永嘉继齐上人者,后进尤者。谓礼为滥说耳,由是并形章藻,二说偕行,如矢石焉,杭诸宗匠莫有评者。"(《闲居编》卷二一)

知礼以为真如随缘不独在圆教,别教亦有,此即所谓"别理随缘"。山家后学法登在《议中兴教观》一文中说道:"以山外一派宗天台者,咸谓贤首之宗大乘终教所说随缘,正同今家圆教随缘之义,挤掐本宗圆顿之谈,齐彼终教。"(《续藏经》册一〇一)所谓大乘始教实指唯识宗,大乘终教则指华严宗。法登认定山外派执始教无随缘义,终教有随缘义,把大乘终教华严随缘义混同于天台圆教随缘之义。对此,知礼在《别理随缘二十问》中予以严厉批评:"若云真如性有觉知,则可熏变,乃说随缘。…… 别教真如无觉知耶? 若无觉知何故得名佛性?"(《教行录》卷三,《大正藏》卷四六)他所说的受熏真如指华严宗的真如,凝然不动之真如乃唯识宗之真如。唯识宗的缘起乃赖耶缘起,真如本身则绝对清净,与现象界并无联系。华严宗之缘起为如来藏自性清净心缘起,如法藏所云,真如"随缘不变,不变随缘",既能保持自身之真常不变,又能随缘生起诸法。知礼以为,别理既有觉知,那不随缘,可见知礼坚持"别理随缘",在这一点上他赞同法藏的观点。但知礼以为不应从真如是否有觉知判释随缘,其隐含的意思是,应从性具角度把握圆教之随缘义。原因

在于，若仅以觉知真如随缘，无知真如不随缘，那么真如既是佛性（无论觉或不觉），佛性则无随缘义，由此无情即非有性。可见知礼实际上是不满于法藏对佛性、法性之分所造成的“无情无性”。因此，山外派若执华严别理随缘为圆教随缘义，实不明别圆见解。

支撑知礼这一理论的主要有两个观点：色具三千说（或“无情有性”）、理造即融事造。

湛然最早系统地提出“无情有性”观点，在《金刚錍》中，他以佛性的虚空遍在推导出佛性不隔无情，即无情有性。“无情有性”说的提出是佛性论的进一步发展，这使得佛性不仅限于有情众生，而且遍涉无情草木。对此当然不能单从认识论角度理解，而更应从佛教解脱论方面考虑。基于此点，知礼结合天台的性具实相说进一步发展为“色具三千”说，从逻辑的角度讲，这一推论是能够成立的。因为湛然提出“无情有性”就是要破除己他、依正、生佛、心色等等之区别，二元对立的消解正是觉悟的体现，所以心具三千，色亦具三千。事实上，智者大师的“一念三千说”只是基于观法简易之原则，尽管他没有“色具三千”的提法，但从他的一色一香无非中道的实相论也是可以推出的。当然，知礼提出“色具三千”说决不只是对“无情有性”说的同义表达。“无情有性”说是为宋代台僧所普遍接受的，知礼要强调的是色“本具”三千。

佛教语言中的“色”非俗谛意义上的物质，乃是与“心”相对立的一个概念，二者构成佛教之“法”。依于缘起说，物无自性，因缘和合，故“心”（非俗谛意义上的）取“法”的空虚状态，而“色”则为“法”的滞碍状态。因此广义之“色”不限于狭义的“物质”，其实亦涵盖一切有为法，包括佛、众生等概念。

当知礼提出不仅心具三千，而且色具三千时，他要说明的是，心与色其实只是“法”的一体二面，“心”虚空广大故能具三千，而“色”虽处“凝滞”状态，但并不意味着它是被动的，它同样“具”三千。因此问题的关键不是“具”不“具”，而是“具”的能动与否。故针对山外派的“虽云唯色，色

即是心”的观点，知礼予以批驳说：“若尔，应是外色非性本具，举色不全收诸法耶。若不全收，何名色为法界耶?”(《十义书》卷下)假如色具三千是一种被动的“具”(即由“心”具而至)，那么这种“具”就不是“性具”(本具)，从而就不是完整的“具”。若此，则色不全收诸法，又何名为“法界”呢？这正与湛然所说的“生佛依正，一念具足，一尘不亏”适得其反。因此“色具”与“心具”一样，都是一种“能具”，遍摄诸法。

知礼以为，“色具”之能就在于心色的相即性，因为正如湛然所说色心相对，有色有心。论其体性，则离色无心，离心无色。也就是说，“心”虽为虚空遍在，“色”为滞碍局限，这不等同于要化“色”为“心”，相反，“心”与“色”是一种相即的关系。从这个意义上讲，知礼把“心”与“色”的统一性建立在一个更高的“性”的基础上，由此，不仅当说唯心，亦当说唯色、唯声、唯香、唯味、唯触等。当知礼把“唯”普遍化后，他所讲的“唯”其实就变成了“全”，只有“唯”，才不会亏一法。

当然知礼此说不是没有问题，当“唯”成为普遍，“唯心”与“唯色”不存在能所的对立之时，它们之间的关系如何建立？知礼以“互具”说消解这一困难，他说：“今据此教文(指《辅行》)，若内若外，若心若色，趣观一境，皆具三千，以互具互收故也。”(《十义书》卷上)心、色不但是均具三千，而且是“互具”，所以但任观一境即可。

为了说明此点，知礼举了一个习见于佛教经典中的例子，说：“此犹帝网百千万珠，彼此光影，互具互入。但观此一珠，则彼彼多珠光影，咸趣于此。观彼彼珠，亦摄众珠光影。”(《十义书》卷上)帝网之珠是华严宗用来阐明事事无碍之理的譬喻，知礼在此则是借帝网之珠间的互摄来说明心与色的互具，虽喻同而义异。知礼以为，相对于此珠的能摄，则彼彼珠光影皆为所摄；反之亦然，相对于彼彼珠的能摄，则此珠宝为所摄，故此珠珠是互为能所的关系。心色三千的互具也是这样，不是心内色外，而是互为内外，无内无外。而山外对帝网之喻的理解，则是以此珠遍摄彼彼珠，但彼彼珠不遍摄此珠，这样的“摄”是不周全的。因此，观心不是

如山外所云的“摄色归心”、“摄外归内”，而是观心具三千，观色具三千。至于山家专约内心而观，则是从观法简易之原则考虑。

其实山外并非如知礼所说不言“色具三千”，只是认为应就“心”而言色具三千。换言之，他们反对的不是“具”，而是“互具”或“能具”。智圆对此有专门的论述，他明确指出，独头色非具三千。

基于佛性虚空遍在的思想，智圆承认“无情有性”，但其前提是“万法唯心”，因为“心”为能造，诸法为所造，二者是一种能所关系，所以，“若了唯心，即是一切。何者？依正皆由心造，全体是心，此能造心性具诸法”（《显性录》卷一）。

依报即国土世界，乃众生所依存之外部世界，实即指草木瓦石等无情界，正报即众生之肉身，实即有情界。从分别的观点视之，依正有别，但智圆既云依正皆由心造，则依正实即互融。既然依正之别通过被还原于心而消解，那么智圆的目的不仅仅要打破心色之别，而更重要的是要消解内外之见，即消除我（己）彼（生佛）之别，也就是说要打通心、佛、众生。假如说智者大师的“一念三千”重在消解生佛对立、心色不等的话，那么智圆之“刹那心中具三千法”则是要消解依正即有情界与无情界的分立，并通过这一工作来凸显心性的普遍性。所以智圆主张“无情无性”说，只是反对独头色自具三千，所谓唯心唯色只能在心具论下成立。

从心具论的立场出发，智圆对独头色自具三千说给予了批判。他说：

> 众生者，拣异木石，谓介尔有心，三千具足，三千无外，依正齐收，故曰正因体遍。虽性具缘了，以无始来未曾发心加行，故同名正因也。《涅槃》经文正谈此性体量周遍，故以虚空喻之。（《显性录》卷一）

众生别于无情之处在于缘、了二因，而佛性的周遍是就“正因”而言，故未发心之众生同于草木瓦石，因此所谓的“无情有性”不是指无情自具三千，故智圆得出结论：

> 当知一家所立有情心具三千，该收依正者，深穷佛旨也，学斯教者既昧厥旨，但见唯色唯香及色外无法等言，不了色心体一，便谓草木国土自具三千，殊不求文始末之意。(《显性录》卷一)

智圆特别强调他的"唯心"别于他教的"唯识"说，因为别教是从"心生"角度出发，所以只有唯识，而并无唯色，而圆教的"唯心"有"唯色"义。他说：

> 以一切法只是心故，故云唯心也。唯识云，唯遮外境，识表自心，语与今同，但他宗解义，不了性具，乃与今异，不名唯心者。若言无情无性，则成心外有法，安称唯心也。(《显性录》卷三)

正是由于有"唯心"，方能保证"无情有性"。因为若一切唯心，则不存在二元对立，而恰恰是不了唯心之旨，才会生出内外之见。这一点可以从他对"无情有性"的理解看出。他说："若一向就悟则但云有佛性，理不论情与无情，此如圆宗所说。若一向就迷，则但分依正之别，不论有佛性理，此如偏教所谈。"(《显性录》卷一)即在悟的状态下，唯有佛性；如迷，则有依正内外之分。可见智圆之所以不把唯心理解为唯内，乃在于他是从悟的角度出发，而山家云唯心会生内外之见，则是从迷的状态出发。两种论点未实现真正对话。

知礼与智圆在对无情有性的理解上有所不同。同样是基于"随缘不变谓之性，不变随缘谓之心"，知礼强调的是心性的"不变性"，而推出无情有性，智圆则由"随缘心"推出无情有性。一个重客体原则，一个重主体原则①。又，山家后学从义指出，智圆撰《显性录》解《金刚錍》，专约有情体遍明无情有性，更符合湛然之意(见《止观义例纂要》卷三，《续藏经》

① 方立天先生以为有两条理路通往无情有性，即分别从客体和主体入手。其一是由道无所不在的理念，结合真如遍在；其二是按照佛教的万法由心造，万物不离心而存在，无情物不离心，故有知，有佛性。见《石头宗心性论思想述评》，《国学研究》第三卷，北京大学出版社 1995 年版。

册九九)。智圆以为恰恰是随缘,才会流转迷梦,但也正是随缘,使得由迷转悟成为可能。悟即对"心"的体认,亦即主体心对本体心的回归。那么就这个意义而言,"唯心"之所以异于他教的"唯识",恰恰在于它是从本体论(性具)角度而非从认识论角度来把握心的。

支撑知礼理论的另一点,是理造即融事造。知礼坚持色具三千说的目的,就是要将传统的性具实相论以一种更为圆融的形式表达,以避免理事、色心的二元对立。既然心具三千、色具三千是互摄互入,那么心具与色具便是一种互为能所的"即"的关系,用知礼的话来讲,即是"理造即融事造"。因此知礼是用"理具"的概念,消解了心具、色具的二元性。

我们先看山外派对理造、事造的理解。何谓"造"? 湛然《辅行》有解释:"造有二义。一者约理,造即是具。二者约事,乃论过造于现,过现造当,现造于现。"(见《十义书》卷上)联系湛然的真如思想,则理造即是指理具不变,事造则是随缘而起,二者关系是"皆有理具,方有事造",这多少有理先事后或理能事所之嫌疑,从而为山家山外不同的文本解释提供了可能。

山外的问题在于以理具、事具之别等同于心具、色具之分,"错将事造外境,便为内心理具",以为摄色归心即是理观。所以在《辨讹》一文中,山外问道:

> 彼《止观》不思议境,初本欲观十界依正之法。所以唯观心者,心为诸法之本故也。伐树除根,灸病得穴,由是即观一念识心具造三千之法,何得云非初心作观便观诸法,所造三千岂非诸法等耶?(《十义书》卷上)

山外派虽亦认可天台的观心,但基于"心具"的原则,强调的是"心"对诸法的"造",所以"心"既是"具",又是"造",即"心"同时"具三千"、"造三千"。因此,山外认为他们的观心不仅是观理,亦观三千法,其隐含的意思是:理造关于事造。

我们再看看山家的批驳。针对湛然唯心论之倾向，知礼给予了改造，他认为理造、事造其实均有能、所二义：

> 此之二造，各论三千。理则本具三千，性善性恶也；事则变造三千，修善修恶也。论事造，乃取无明阴识为能造，十界依正为所造。若论理造，造即是具，既能造所造一一即理，乃一一当体皆具性德三千。（《十义书》卷上）

理造即是性，事造则是修，从性修角度讲性能修所，但“修”不仅仅是“所”，因为“修”中亦有能所，“能”便是无明阴识，“所”则为十界依正，所以作为“修”的事造也是“能造”。这种作为“修”的“能造”和“所造”一样，都是“当体皆具性德三千”。知礼强调的能所对立不是指“理造”与“事造”，而是指“事造”之中的无明阴识与十界依正。从这个意义上讲，知礼是以无明阴识为“心具三千”，“十界依正”为“色具三千”，心具与色具均统一于“理具”。所以“理造”非指“心具”，“由有理造，方有事用”不是指先有心具三千，方有色具三千，而是指由于作为能所的心具、色具“一一当体皆具性德三千”，所以方有能造之用。这样，理造即融事造不是前后相继的能所关系，而是当体即是的关系。对此，知礼在解释专约阴识为观心之境时言之甚明。他说：

> 能造所造，内境外境，皆可当处观于理具。但《止观》拣繁从要，舍难取易。去其所造，取于能造。观具三千，能造所造。若未观具，且名凡夫，世谛隔历不融。故拣去界入，专取阴识为所观境。（《十义书》卷上）

观能、观所均能达于理具，拣阴识而观只是基于观法简易之原则，因而观于一念本具三千即明所造依正三千，这便是观于理具，而不是离此另有一理可观。山外派以为观一念三千即已包含诸法三千、色法三千，表面上似乎融合了理造、事造，其实是混淆了理造与事造的概念，“遂将所造诸法，便为性德本具”（《十义书》卷上）。因为一念三千只是一念阴识所

造三千，属于事造范畴；而理造则是指性德本具善恶三千，即俱空、假、中。山外以观一念心为观理造关乎事造，其实只是以能造关乎所造，未达理具。最终导致的结果是："况将所造为三千，此则变造方有，非任运具。又须从心而生。"（《十义书》卷上）由于心造为能造、理造，三千为所造、事造，三千须"心"生方有，那就把"理具"变成不具三千，"事造"变成本无今有。简单表述即是：不变则三千无有；随缘则三千始有。这正是知礼竭力批驳的"缘理断九"的作法，同于别教的随缘观。

知礼强调别理亦有随缘义，其与圆教随缘的区别在于，其理不具三千，当其随缘变造诸法时，是一种"有作"，不同圆教的"无作"。别教谈真如随缘，随缘则有变，因为本无三千，今三千有；不变则隔历理事，因为不变局于"理"。圆教则不然。知礼说："若禀今圆者，既知性德本具诸法，虽随无明变造，乃作而无作，以本具故。事既即理，故法法圆常遍收，诸法无非法界。"（《别理随缘二十问》）因为圆教言"本具"，所以真如随缘不变；别教不谈"本具"，故虽随缘，但有"变"义。这就是二者同言随缘，但结果不同的原因。

知礼坚持"别理随缘"，并非承认别教的随缘义，而是鉴于别教随缘混同于圆教随缘。因此关键的问题是"不变"，这涉及到如何理解"随缘"与"不变"之关系。针对山外"别理无住能造诸法，只是理能造事，乃偏一之义者，岂非但有随缘义，无不变义"（《别理随缘二十问》）的议论，知礼认为，"真如"不变不一定导致随缘，但随缘定有"不变"，故反驳道："子元不知不变则终教、分教同诠，随缘则独在终教。故明不变未必随缘，若说随缘，必有不变，以是真如性随缘故。若随缘时改变，则不名性也。"（《别理随缘二十问》）因此要谈随缘，一定是不变，否则就是"缘理断九"，正如知礼批驳的："以彼不谈性具九界，乃是但理随缘作九。若断无明，九界须坏。若九界即是真如理者，何须除九？岂非九界定能障理耶？"（《别理随缘二十问》）

从知礼的角度看，真如随缘即是体用关系，别教的随缘割裂了"体"

与“用”，而他以为体用应是相即的，“即”就在于“凡言诸法即理者，全用即体，方可言即”，关键是要“全”，正如他所说：“他宗明一理随缘作差别法，差别是无明之相，淳一是真如之相。随缘时则有差别，不随缘时则无差别。故知一性与无明合方有差别，正是合义非体不二，以除无明无差别故。”（《指要钞》卷下）由于别教的“体”（一理）是不变，“用”是差别，故二者非“即”而是“合”，显为二物。圆教则不然，“今家明三千之体随缘起三千之用，不随缘时三千宛尔，故差别法与体不二，以除无明无差别故”（《指要钞》卷下）。别教虽然也谈“即”，但“即”义不成，因为它的“即”只有“变”义，没有“具”义，所以“别理随缘”只是“随缘”，而不能“不变”，与圆教随缘义有根本差别。

知礼认为，圆教随缘与别理随缘的不同，其实正反映了天台性具论与华严性起论之差别，“故知他宗极圆只云性起，不云性具，深可思量。又不谈性具百界，但论变造诸法，何名无作耶？”（《指要钞》卷下）知礼最根本的立场是，“故知若不谈体具者，随缘与不随缘皆属别教”（《指要钞》卷下）。

当然，知礼在以圆教义解释“真如随缘”时也面临着矛盾：如何判释《起信论》？以之为别，则与己自相矛盾，因为《起信论》以一心摄世出世法，本具千如；以其为圆，则与法藏的《起信疏》相违，因为法藏不约具义。知礼认为，《起信》为圆义，不等于法藏的注疏亦是圆义，“那云若圆，乖彼藏疏耶”。知礼的解释其实是有问题的，因为《起信》的“具”是专约心而言，若以其为别理随缘，则《起信》经典地位就要动摇，所以只能在将《论》与释《论》区分的基础上加以圆通——但这终究是个问题。

山外派的智圆对真如随缘提出了另一种合理的解说。为避免与别教混为一谈，智圆很明确地将本宗之随缘义与他教之说加以严格区分。他说：

> 若非心具三千，安称圆满顿足？是则理不本具，岂能变造诸法邪？故往代人师但立净理随缘，不许谈其性具者，则使大乘经论所

诠极理皆成空设，他宗明理失在兹焉。(《显性录》卷二)

可见，智圆以为别教虽有净理随缘，但因无性具义，故不能变造诸法，所以随缘有名无实。很明显，智圆此处用的性具实指心具，目的在于标明与别教之净理的差异。正是从这一用法的微妙差别可以看出，他实际上是力图弥合性具论与心具论，即一方面要确保心性的本体论地位，另一方面又要消融本体与现象的二元对立。这之所以可能，就在于他的唯心既有"心具"，又有"无情有性"义，则"心"具有随缘与不变二义，有别于他师的以心为净理。

法藏说真如随缘不变，已设定真如的清净无染，"随缘"在于"真如"的觉知功能。智圆的心性"随缘不变"，不是从觉知角度，而是从"心具"出发。他说：

妄心遍计，灼然属事，此事即理，常具三千，故约心性，能造诸法。须知心法通能通所，如过去造现，即现在色心俱为所造；若现造于现及现造于当，则现在之心复为能造。迷心既尔，悟心亦然。故《法华玄义》云：一心成观，转教余心。大师口诀云：实缘次第生，实实迭相注。斯皆研一刹那既成观已，即以此观复观后心，心心成现，所复成能，后后相续即事造也。故知迷悟之心俱能俱所，世世念念委作可知。(《显性录》卷二)

智圆以为心法通于能所，因为从三世角度言，过去心造于现在，则现在心为所造；而现在心又造于现在及当(未来)，则现在心又为能造。三世概念即指过、现、未(当)，这既可以从个体生命的三世角度言，也可以就当下一念而说，智圆强调的无疑是后者，并从时间角度将能所统一于一念心中。

从最终意义上讲，"心性非迷非悟，迷悟由缘，故知心性终成能造，色等诸法既皆由心变，终成所造"(《显性录》卷二)。由此心性的能所兼具性，即可推出心性的理造、事造二者的关系。既然当下一念既是妄心，又

是心性,那理造三千与事造三千便是当下一念的两种状态(表现)。故智圆对湛然《辅行》之理、事二造予以自己的解释:"《辅行》释造不出二意,故彼文云:一者约理造,即是具(能造心性本具三千名造);二者约事不出三世(所造之事三世摄尽)。"(《显性录》卷二)理造便是心性能具,事造便为三世所造,能所统一于"心"中,当然理造融即事造。这种解释明显不同于知礼。

智圆还用"明镜之喻"形象地阐述他的观点。其喻谓:

> 又可以镜喻心性,明喻理造,像喻事造。虽像现有去有住,而明性常具众像;虽事造有灭,而理性常造三千。像现全在镜明,事造不离心性。事理不二,明像常同。(《显性录》卷三)

明镜之喻有三个基本要素:镜、明、像,镜为体,明为镜之功能(用),像则为结果。镜、明、像三者体性相同,故明在理上示现三千,像则在事上呈现三千,而后者之所以可能,乃由前者所决定。所以智圆云,虽像有去有住,而明性常具众像。若以此喻用于心具理论,便是:镜喻心性、明喻理造、像喻事造。此三者关系可以从两个角度言:一是以静态结构上说,存在着一面镜子,具有明性,故能示现像。二是从动态功能上说,则是即镜子的明性示现像。前者因为静态地设立一镜子,故明性是离像而在;而后者则是否认存有孤立的明性,以为明性与示像乃当体相即。前者着眼于作用、功能,而非脱离这一当下性谈孤立存在的镜子和明性。这种处理由于从"同时"性出发,消解了"镜子"的本性化倾向,从而将本性(心性)完全还原为一种功能、作用,凸显的是心的空性。对智圆而言,心实有其恒定不变的一面,他要谈的本体心即心性,所以强调"历时",以为镜子的明性(功能)是由不可思议的"镜子"(心性)决定的。

智圆不同于一般山外派之处在于,他也力图克服以理具为能、事造为所带来的二元对立,故在理造、事造之上再设一"心性",以理造为心性之用,而事造为此用之"实现",由此三者获得统一性。这与知礼直接建

立体用相即的思路当然不一样。

三、修性一如说

知礼批驳别理随缘的目的,在于山外对“心”的强调割裂了理事关系,孤立了性修,导致“缘理断九”,终为不圆之说。而只有坚持圆教的随缘观,方能达到性修一如的“即”的效果。

知礼所理解的“即”,是基于“性具”,这是他最主要的观点,也是台宗圆旨之所在。为此,针对禅宗人士大谈“即义”,知礼在《指要钞》卷上给予批评。为了便于述评,我们先引录禅家有关文字如下:

> 问:相传云,达磨门下三人得法而有深浅。尼总持云:断烦恼证菩提。师云:得吾皮。道育云:迷即烦恼,悟即菩提。师云:得吾肉。慧可云:本无烦恼,元是菩提。师云:得吾髓。今烦恼即菩提等稍同皮肉之见,那云圆顿无过?(《大正藏》卷四六)

早期禅宗史上三人之得法深浅已表明“本无烦恼,元是菩提”方为圆顿之旨,台宗一再强调的“烦恼即菩提”不过是达磨所斥之皮肉见矣。

这当然是禅者为标榜己宗的殊胜义而作的解释,不过这样一来,台宗圆教之旨就要被禅宗之“圆”所取代,因此天台宗迫切需要对此作出辨析。如知礼解释道:

> 当宗学者因此语故迷失旨,用彼格此,陷坠本宗,良由不穷“即”字之义故也。应知今家明“即”永异诸师,以非二物相合,及非背面相翻,直须当体全是,方名为即。何者?烦恼生死既是修恶,全体即是性恶法门,故不须断除及翻转也。诸家不明性恶,遂须翻恶为善,断恶证善,故极顿者仍云本无恶,元是善。既不能全恶是恶(按:应为善),故皆即义不成。(《指要钞》卷上)

此段文字以性恶法门谈“即”,用以申明台教圆旨。天台圆教所谓的“即”当然不等同于“是”,因为讲烦恼、涅槃“当体全是”的前提已经是二者的

分离，前者非"是"后者乃是显然的。但既然非"是"，为何又是"当体全是"呢？这不是矛盾吗？我们自然可以从性修的前后性角度理解，即在修之前，我们处于烦恼之中，而修之后，则烦恼破除，获得解脱（涅槃），修有此别，性无差别。我们还可以将烦恼、涅槃看成是一体的二面，正如一块铸器的阴阳两面，其实是具有完全相同的结构，只不过方向正好相反，因此只要把其翻转，便达烦恼即菩提。知礼对此两种理解均予以批驳，他以为前者是断除烦恼，后者则是翻转烦恼，均非真正的"即"义。圆教的"即"无须断除，不用翻转，而是"当体"即是。

何谓"当体"即是？这里有两层意思。一是指"当体"，既是当体，便不是二体，而是一体。但仅仅是"一体"还未尽"当体"之意。因为此"当体"之"当"作动词，表达"当下而就"之意，因此"当体"是指当下就"体"。"就"什么"体"呢？当然不是指离烦恼之外的什么"体"，而是烦恼自身。这看似容易，其实并不简单。"当下就烦恼之体"，要求你能够"当"下去，而非指只要"当一当"，就能够"当"下去，这自然涉及到工夫论。有了"当体"之工夫，方有"全是"之结果，这便是我们所讲的第二层意思。

何谓"全是"？这不是指生死、涅槃是一回事，而是指生死被"全"是为涅槃。怎样才能"全"呢？"全"是指保全、完整，没有缺损。要使一个事物完"全"，当然不是置其于真空状态下，不与周遭接触，而是让其处于一种"自然"状态，从而得其所。庄子云，物尽其天年即是得以葆全。所以"全"是就"物"自身而言，尽物性即是"全"。若此，烦恼、生死如何"全"呢？正是要让烦恼、生死得其所。不得其所则是壅塞、郁闷。因为烦恼、生死"全"，所以它才能"是"。"是"本身是个需要实现的过程，而非已成事实性的东西，因为生死"全"，所以生死"是"涅槃。

生死与涅槃"当体即是"思想的核心便是性修一如。

中国佛教传统论证解脱可能性的表达是"佛性论"，虽歧见叠出，但不出二途：一为本有说，一为始有说。前者注重佛性之"性"的理体，后者则强调通达此性的"修证"，此二者之关系相当于本体与工夫。从表面上

看,知礼以“生死”与“涅槃”为“当体即是”只是一种“本有”说,其实他的思想已经超越了“本有”与“始有”说的二元对立,而将性与修统一起来。性与修的关系,不是指“修”是实现“性”的手段、工具,而“性”是“修”的目的,相反是指“修”是“性”的要求,“修”本身是“性”的实现。用知礼自己的话来讲即是:全性起修,全修起性。知礼要颠覆的正是传统因果论意义上的“修性”关系。

我们看知礼的论证。首先是对“修”、“性”概念的界定,他说:“修谓修治造作,即遍造三千;性谓本有不改,即理具三千。”(《指要钞》卷下)因此性修关系便是“全性起修则诸行无作,全修在性则一念圆成。是则修外无性,性外无修,互泯互融,故称不二”(《指要钞》卷下)。

“性修不二”早已是湛然的观点,知礼同时代的众多注疏湛然《十不二门》之作对此也都持赞同意见,但其实这种相同理解的形式下却隐含着微妙的差别。知礼特别强调要从“敌对相即”的角度把握性修的不二性,这突出表现在对《十不二门》中“智”之一字的认识分歧上。湛然的原文是:“性虽本尔,藉智(知?)起修。由修照性,由性发修。”(《大正藏》卷四六)山外派以为,十不二门统一于“一念”之中,此“一念”即是本性灵知,正是使“修”成为可能的前提。况且从版本学角度讲,旧本也是写作“知”,因此他们以为此句应是“藉知而修”。换言之,虽然性修不二,这只是从“性”(理)意义上讲,若要论“修”,则二者有别。

山外的观点被知礼斥之为不懂“敌对”(辩证)的思想,因为性修处于一种相反相成的动态平衡中,性当然要藉知而起“修”,但要“藉”的不是山外理解的“知”,而是“智”。正如知礼所说:“性虽具足,全体在迷,必藉妙智解了,发起圆修,故云‘性虽本尔,藉智起修’。”(《指要钞》卷下)此“智”不同于“知”,但此“智”又不离性,因为“此智行复由性德全体而发”,即“智”行之可能来源于天然之性德。可见,知礼与山外的根本区别在于:山外以为“修”只是直接称“灵昧之知”而起,这种“起”是不待思虑的,这一点与华严的“性起”论是一致的。而知礼则认为,“性”(或山外的

"知")只是一种静态的未发,要使其发挥功用,必须让此"未发"成为"发",由此方能生智,"若非性发,不能照性;若非彻照,性无由显"(《指要钞》卷下)。此为性修"相反相成"。但仅此还不够,还要性修的"互具"。

所谓性修的"互具",依据天台的"性具"论而来。之所以还要强调"互具",在于修虽是藉性显发的"智"而行的,但"修"并非是"才有"的。知礼曾作解释道:"明互具者,相成之义虽显,恐谓修从显发方有,性德稍异修成,故今全指修成本来已具。"(《指要钞》卷下)如果说性修的"相成"重在"修"的操作性,那么性修的"互具"要说明的则是"修"的有效性(或者说是操作可能的保障)。"修"的有效性在于"修"不是本无今有,而是"本来已具"。

南北朝关于佛性问题有"本有"、"始有"之争,知礼的进步就在于把讨论的焦点由佛性之"性"置换为"修",不但"性"具本有,而且"修"亦是本具。这种改变是一个致思"范式"的转换,由此引发的结果便是:"修"与"性"不是前后相继过程中的两个阶段,而是"性德"自身的不断诠释与呈现,"诠释"(修)与"呈现"(性)的互动与互即保证了"修"始终处于一种开放状态。所以知礼说:"如《止观》广辨三千之相,虽是逆顺二修,全为显于性具,则全修成性也。又一一行业、因果自他,虽假修成,全是性德三千显现,故云全性成修。"(《指要钞》卷下)

从"修"的角度看,"全修成性";从"性"方面言,"全性成修"(全性起修)。此"全"何指呢?知礼后面的论述给出了答案,他说道:"又虽全性起修,而未尝少亏性德,以常不改故,故云性无所移;虽全修成性,而未始暂阙修德,以常遍造故,故云修常宛尔。"(《指要钞》卷下)知礼的这段话清楚地告诉我们,所谓的"全"即指"常","常"就是"不变"、"不阙"。这里所讲的"不变"、"不阙",不是指一成不变(那是独头之物,恰恰是知礼所要反对的),知礼所要表述的是"变而不变"、"不变而变"。什么是"变而不变"、"不变而变"?这即是指"性德三千"非异于"修德三千",即性修一如。

四、理毒性恶论

性恶论可以说是四明之学的精髓，它贯穿于教学体系的各个环节，包括观心论、修性论。围绕"性恶"论，知礼也曾与智圆展开争论，"理毒性恶"论是知礼在这一争论中的基本观点。

理毒概念出自智者大师《请观音经疏》，在阐述观音神咒的三种作用时，智者说道："用即为三：一事、二行、三理。事者，虎狼刀剑等也；行者，五住烦恼也；理者，法界无碍，无染而染，即理性之毒也。"（《大正藏》卷三九）事、行、理三者作为观音为众生消伏的三障之毒，故为菩萨化他，非自行因果求解脱。

对三种毒害的消伏，智圆以为事毒即虎狼刀剑，称名诵咒即可消除；行毒为五住烦恼，修一心三观便可消解；理毒乃是惑性相待，非关智断，即"今观诸法唯心，染体悉净，即神咒治理性之毒"，此"观"非一心三观之"观"，它非关智断。智圆云：

> 前约行者，是约智断。智即能断，断是所断，五住断处，名消行毒。今则不尔，专约谛理。理非能所，但由具惑，即是无染而染，名为毒害。惑即法性，即是染而无染，名为消伏。是则惑性相待，非关智断。（《请观音经疏阐义钞》卷一，《大正藏》卷三九）

智圆以为，约行是一心三观，通过观智消毒。消理毒则是专约谛理，而理是一个超越能所的概念，只是由于无染而染才有毒害。这有点类似《起信论》以无明风动解释如来藏自性清净心生起诸法，不过智圆强调"但由具惑，即是无染而染"，故惑与法性不是一种生成关系，而是一种相待关系。法性无染而染，就如同将一块素布浸于染缸中，整块布被染。但素布被染并不意味着"布"本身被"染"了，布本身未变。同样，理毒非是本体自身之毒，而是一种"具毒"，乃随缘而成，故可消伏。当然这种消伏非智断所能解决，而是要当下体悟惑性相待才能完成。基于此点，智圆以

为理毒与性恶乃是两个概念,前者随缘可消,后者天然本具,不可消伏。

智圆对此论证采用的是一种归谬法,“或谓性恶是理毒者,毒义虽成,消义全阙。若无消义,安称用焉?若云有者,应破性恶,性恶法门不可破也”(《请观音经疏阐义钞》卷一)。如果说性恶即是理毒,那么这虽成全了理毒义,却失去了消伏之义。因为假如说仍有消伏毒害之义,那么消伏毒害即是消伏性恶,而性恶是天台宗教义的底线,即便是被称为山外派的智圆也是要捍卫的。因此,困惑我们的便是,理毒非性恶与性恶论间的关系如何?

智圆其实是以理具性恶将性恶论纳入到理的范畴下。他说:

> 事理相即如波与水,故云不二。事秽理净,事即是理,故云常净。问:一家谈理既具性恶,何名净耶?答:性中之恶,恶全是善。理体无差岂应隔异?如云清具浊性,浊全是清。珠具宝性,宝即是珠。(《阐义钞》卷二)

因为理具性恶,故“性中之恶,恶全是善”,这种性恶论与知礼的理解是大相径庭的。知礼谈性恶,是从“敌对种”的角度建立起无明与法性的当体即是,故“即”义要圆于“具”义,如善月所云:“如《观音玄义》,正约具义,以明性恶,而即义则略;至于《指要》明性恶,乃以即义成之。故曰:今家明即,永异诸师等,而具义则略。”(《山家绪余集》卷中,《续藏经》册一〇一)可见智圆、知礼均谈“即”,但智圆是以恶“即”法性(理),以性为“即”之中介,故恶全为善,知礼则是直接建立起恶与善的当体即是。

面对智圆的“性恶法不可破”的责难,知礼又该如何应对呢?知礼撰《释〈请观音疏〉消伏三用》(以下简称《消伏三用》),并在《对〈阐义钞〉十九问》(以下简称《十九问》)中,对智圆的理毒非性恶说进行了反驳。

知礼从能消、所消两方面证明自己的观点。首先关于所消,亦即“理毒即性恶”,知礼在《消伏三用》中说:“今事毒在欲界,此约果报,故受事名。行毒从色界,尽别教教道,以不即理,故别受行名。理毒唯圆,以谈

即故也。盖烦恼中分即不即异,故名行名理不同。"(《四明尊者教行录》卷二,《大正藏》卷四六)

知礼在此特别强调理毒有即义,以别于行毒。在《十九问》中,知礼也谈到三毒问题。那么理毒之即义何在呢?我们可以引用知礼对"法界无碍,无染而染,即理性之毒也"所作的解释作考察。他说,法界既是所消之毒,又是能消之用,全三德而成三障,故曰即理性之毒。知礼此之"即"义须以"具"字才能标显出来,故云:

> 然即理之谈,难得其意,须以具不具简,方见即不即殊。何者?若所迷法界不具三障,染故有于三障,纵说一性随缘,亦乃惑染自在,毒害有作。以反本时,三障须破,即义不成,不名即理性之毒,属前别教,等名为行毒也。若所迷法界本具三障,染故现于三障,此则惑染依他,毒害无作。以复本时,染毒宛然,方成即义,是故名为即理性之毒,的属圆教。(《请观音经疏中消伏三用》,《大正藏》卷四六)

可见知礼强调"即理性之毒"之"即"作动词解,理毒乃是即理性之体,迷时本具三障,染故现于三障成毒害,清除毒害时,三障宛然。故理毒不可破,则此理毒即性恶矣。尽管智圆亦强调即理性之毒(此即亦可作动词解),但二者差异是明显的。因为知礼"即由性恶故,方论即理之毒也",由性恶方达即理之毒,而智圆则"全理性成毒名理性",故此"毒"是"即"理。所以在《十九问》中,知礼批驳道:"约事约行,二种毒害,为理性本具,随缘发现耶?为理性本无,因迷始有耶?因迷始有,非今圆义。本具随缘,能随之体非性恶耶?"(《大正藏》卷四六)这也是用归谬法进行论证。智圆以事、行二毒为理毒随缘而生,则理毒即性恶。理毒既为所消之毒,那么能消之用呢?智圆曾云,若理毒即性恶,则毒义虽成,消义全无,因此能消概念也就不成立。

对此,知礼以为所消之毒既即理性,能消之用岂不即理,而此能消用

之理体即是性恶。知礼之所以认为欲明理消之用，应知性恶之功乃在于：

> 以初心人皆用见思王数为发观之始，前之三教不谈性恶，故此王数不能即性，既不即性，故须别缘真中二理破此王数。既有能缘所缘，能破所破，故毒害消伏俱受行名。毒既即性，故只以此毒为能消伏。既以毒为能消伏，则当处绝待，谁云能破所破，有何能缘所缘，毒害即中。（《消伏三用》）

知礼以为别教须缘理破惑，而圆教乃“毒既即性”，故能消即所消，不存在能所二元对立。这里，知礼用敌对种的概念强调理毒即性恶，二者是一种相即的能所关系，而非两个不同层次的概念。据此，知礼在《十九问》中对智圆的观点进行批驳。首先他质疑智圆的“消义全阙”论：

> 《钞》曰：或谓性恶是理毒者，毒义虽成，消义全阙。若无消义，安称用耶？诘曰：一家圆谈若许理毒即性恶义，那得复云消义全阙。若尔，荆溪何故云：忽都未闻性恶之名，安能信有性德之行耶？然不知理毒即性恶者，何异都不闻耶？纵许理毒为性恶，己那又责云：消义全阙。此乃虽闻，而不解矣。且荆溪之意唯恐不闻性恶则无性德之行，今何近此耶？（《十九问》）

知礼以为，恰恰是有性恶义，方有性德行。换言之，性恶为理毒，非但不会令消义全无，而是反成全了能消伏义。

知礼这里似乎有点偷换论题。智圆的论题是：理毒即性恶，则毒义虽成，消义全无。他要说的是，若所消的理毒非随缘而成，而是天然本具，那么能消之“能”如何而起？知礼则将这一论题转化为：由有性恶，方有性德之行。他的论证前提正是智圆未认可的。此中差异正是问题之所在。智圆以为消毒是藉性而消，而知礼则是即性由修，所以知礼批评智圆是性修脱节，能所分离。故知礼在第十六问中问道：“若云毒义虽成，消义全阙者，今家应不合云：原乎因果根本即是性德缘了，此之性德

本自有之,非适今也。性德了因非理消义耶?性德缘因非伏义耶?"(《十九问》)

知礼批驳的第二点是智圆的"理消非关智断"。智圆以为:"惑即法性,即是染而无染,名为消伏。是则惑性相待,非关智断。"(《阐义钞》卷一)"惑"即法性如波即水,悟则当体即是,无须约智断。可见智圆是从性德之行角度理解"理消",而此性德之行并非缘了智断。约行是智断,实即修断,而理消则是性断。修断要援智,性断则毋需。这种修性分离之观点自然为知礼所反对,正如知礼反问:"理性消伏为约修明,为约性辨?若约修者,不出约行消伏;若约理性,理自消伏,那云今观诸法唯心,染体等耶?今观之言修耶、性耶?"(《十九问》)知礼的批驳层层深入,从理毒为性恶不会导致消义全无,到理毒之消亦约行智,再到理消约性约修。

针对智圆不约观智言理毒消伏,若言则是能所对立的观点,知礼以为别教须缘理破惑,而圆教"毒"既即性,故能消即所消,不存在二元对立。相反,若云理毒之消不用行智,则反会引发矛盾:

> 理消伏义,《钞》自简云:是则惑性相待,非关智断。今诘曰:理消伏义既云非关约行智断,为指理境非关智断耶?为约迷事非关智断耶?为据性德之行非关智断耶?为并约四义非关智断耶?(《十九问》)

知礼要问的是,此理消伏非关约行智断的确切含义是什么?是指理境还是约迷事?为据性德之行还是并约四义?知礼作出这样的辨析,是因为他认为,无论是约行,还是约理,既是消毒,便有能消、所消,只不过能所相即而已。相反,智圆的说法则十分含糊。当然,依智圆自己的思路,他的阐述实是清晰的。

知礼、智圆的理毒性恶之争,反映了天台心性论在北宋新的历史情境下的不同走向。

第二节 净觉仁岳与后山家山外之争

狭义的山家山外之争以知礼为首的山家派的胜利而告终。由于这场争论的结果被普遍视为重振了天台义学,捍卫了天台圆教的地位,知礼由此作为天台中兴之祖而确立起在整个天台义学史上的地位。宋以后的天台学人几乎都以四明之学作为天台教义的代名词,奉其为圭臬,因此可以说,宋以后天台教观的发展建立在天台学的新形态即四明学的基础上。

知礼权威的树立并不意味着天台内部从此偃旗息鼓,停止纷争。相反,新的问题已潜伏于知礼所建构的理论体系中,并在潜滋暗长。伴随着知礼的年迈,争论终于不可避免地爆发了。予知礼之学以反戈一击的正是知礼的高足净觉仁岳。

前已述及,净觉仁岳为知礼门下最为杰出者,曾被知礼寄以厚望,因而仁岳的反叛对于知礼本人及其教学都是一个沉重的打击。仁岳挑起争端虽属大逆不道,但争论的再兴于佛教教义自身而言,未尝不是一件好事,所以志磐在抨击仁岳的同时,予以适当的肯定。他说:

> 其为过也,与学他宗者何异焉?父作之,子述之,既曰背宗,何必嗣法,置之杂传,亦足为惩。然此亦是护宗纲、辨法裔为之说耳,若鉴之以佛眼,则圣贤弘道,互有抑扬,岂当定其优劣!(《佛祖统纪》卷二一)

志磐以为仁岳虽为山家逆子,但从佛教而非宗门的立场看,仁岳之说有其合理性。值得注意的是,在这里志磐用了“佛眼”概念。在评价智圆为代表的山外派时,志磐则援引了镜庵的“三眼”之说。他说:

> 夫称宗师者,须具三眼:一曰教眼,明识权实大小之法也;二曰道眼,亲践诸行修证之门也;三曰宗眼,深穷圆顿即具之旨也。往往山外诸师宗眼未明,以故所见未臻圆极耳。(《佛祖统纪》卷一〇)

镜庵强调山外派不明天台宗眼，终非圆说，这类似志磐对仁岳的评说。仁岳看似等同于山外，不过细究下来，二者仍有区别。因为仁岳是“初为山家之学甚厉，为《止疑》、《抉膜》、《十门折难》，以排四师甚力”（《佛祖统纪》卷二一），后因师资有隙而与四明“抗办不已”，前为坚定的山家，后转为坚定的反对者，有始无终，所谓“前辅之，而后畔之”。但仁岳对四明的“畔”决非简单地回到山外的立场，既然他曾经深入山家教义，那么他的否定其实是一种自我否定，其学说的基础虽是四明之学，而其新的思想内容中则有遵式系统和山外派的，此点不同于传统的山外派。

基于以上认识，我们以为仁岳对知礼的叛出不是一个偶然事件，它反映了以四明之学为代表的天台教学在新的思想环境下，吸纳了更多新的思想资源，而在丰富自身的同时，其内部的分化在所难免。因此我们看到，在延续山家山外之争论辩风格的同时，仁岳更为关注对新的命题的探讨，对知礼的批判也是由此而展开的。这一新的命题便是“生身尊特”，它的实质则是“三千有无”①。

一、生身尊特辨

“生身尊特”亦表述为“生身即尊特”。其意何指？这涉及佛之三身的概念。所谓三身指佛之法身、报身、应身，“身”之梵语义聚集，聚集诸法而成身。故理法之聚集为法身，智法之聚集为报身，功德法之聚集为应身。一般而言，法身乃属法性之体，报身为自行所证，化身为化他示现。生身与尊特即属于应身范畴，其中“生身”乃泛指佛为接引众生而示现之化他身，特指托于父母所生而具足三十二相之佛身。而“尊特”则指应身中的胜应身，系对于初地以上菩萨而作的应现之身。同时，此胜应身又为如来由平等智示现微妙功德身，转正法轮之身，故相对于自受用

---

① 陈英善先生以“生身尊特”为局部性批判、三千有无则为全部性批判概之。见《天台性具思想》，东大图书公司1997年版。

身，又可称之为他受用身或他报。一般而言，前者属于“权”的范畴，而后者则归于“实”的范畴，二者不可混淆。不过从权实相即的角度言，我们又未尝不可说生身与尊特其实都是佛之法身的“示现”，相对于“法身”之“实”，生身与尊特同为“权”，从这个意义上讲，生身与尊特相即。

就以上所说而言，佛教诸宗（包括天台）都是可以承认的，但问题并不在于二者是否相即，而在于如何相即。换言之，生身即尊特的“即”的基础是什么？这自然又与四明所津津乐道的“即”联系起来。由于对“即”的不同理解，仁岳与知礼就此主题展开了论争。

“生身尊特”概念首先是知礼在《妙宗钞》中提出来的。仁岳先是撰《三身寿量解》以批评孤山《刊正》的形式来“微谏《妙宗》”，但知礼没有接受仁岳的劝说，相反在《妙宗》新版中对仁岳的发难予以回击。此时仁岳已离开知礼，故以《十谏书》公开挑起论争，知礼则应之以《解谤书》，仁岳再以《雪谤书》自我辩护。知礼虽然接到仁岳的书信，但未及回信即告示寂，此一争论由此结束。

由于仁岳的《三身寿量解》已亡佚，所以我们目前能依据的文献主要是《妙宗钞》和仁岳、知礼的往来书信。其中《十谏书》最集中而全面地展示了仁岳的观点，故我们的分析文本以此为主。

《妙宗钞》为知礼阐释智者《观无量寿佛经疏》之作。《观无量寿佛经》为净土宗的主要经典，主要内容是讲佛应韦提希夫人之请，为讲净除业障，往生阿弥陀佛净土之法门，其核心为“观”，从日想观、水想观到弥陀身相观直至下辈生观，共十六观，其中又以观无量寿佛为主。智者大师《经疏》则以天台五义释之，以为“此经观心为宗，实相为体”（《大正藏》卷三七），可见智者是以天台一心三观的原则把握《观经》的。

那么知礼为《经疏》再作《钞》的用意又何在呢？在序言中，知礼谈到了撰述之缘起：

此经义疏人悕净报，故说听者多矣。所禀宝云师首制记文，相沿至今，著述不绝，皆宗智者。岂有不知修心妙观，感四净土文义者

耶？良以愍物情深，适时智巧，故多谈事相，少示观门，务在下凡，普沾缘种。方今嘉运，盛演圆乘，慕学之徒，皆欲得旨而修证矣。故竭鄙思，钞数千言，上顺妙宗，略消此疏。适时之巧，非我所能。愿共有情，即心念佛，乃此钞所以作也。(《大正藏》卷三七)

这段文字说明两点：第一，智者之《疏》虽示以观心为宗，但出于化他之需，“多谈事相，少示观门”，故非圆义；第二，目前正逢“嘉运”，从自行角度言，约心观佛方为经旨。

知礼以“观心”释此经当然反映了他一贯的思想主旨。在“妄心观”的探讨中，我们已经知道，知礼认为行法之关键即是观心，而观心之要是约阴识而观。换言之，所谓的托事附法而观其实也是可以被还原为约行观，这一原则同样适用于《观经》之观佛上。当然知礼强调约阴识而观并非否定不同的观心法门。在约阴境的前提下，观法为门不同，正如知礼所说：“如一行三昧，直观三道显本性佛；方等三昧观袒持显。”(《妙宗钞》卷一)而《观经》之“观”则是：“若此观门即般舟三昧，托彼安养依正之境，用微妙观，专就弥陀显真佛体。虽托彼依正，须知依正同居一心。心性遍周，无法不造，无法不具。”(《妙宗钞》卷一)知礼特别指出的是，观弥陀时，不但是观弥陀之“正”，亦观其“依”，这与约境而观并无矛盾，因为“依正”居乎一心。当然，知礼真正要表达的不仅是这些，他的更为新颖的主张，是观丈六生身即达尊特，此点更加充分地体现了妄心观的主张。

观丈六生身其实本是《观经》十六观中的杂想观，“名第十三观”。如经所云：

若欲至心生西方者，先当观于一丈六像在池水中。如先所说，无量寿佛身量无边，非是凡夫心力所及。然彼如来宿愿力故，有忆想者，必得成就。但想佛像，得无量福，况复观佛具足身相。阿弥陀佛，神通如意，于十方国，变现自在。或现大身，满虚空中。或现小身，丈六八尺。(《大正藏》卷一二)

观丈六生身即是观阿弥陀佛的变化身，因为众生限于根性，难睹身量无边之无量寿佛，而在佛力的加持下，观佛像即可往生西方。由于"十三观"是在"十二观"之后，而"十二观"已是"起自心生于西方极乐世界"，是心作佛，是心是佛，因此"十三观"一般被理解为佛之自行已满后的化他，所谓"今既观净土真身，便当进观其应化无方，广摄九品，而后能尽佛之全体大用"①。既是化他，那么通过观丈六生身而现的佛应是佛的应化身。

事实上，关于阿弥陀佛是佛的报身还是应身，古来教界即有不同的争论。吉藏即明确以弥陀为应化身，其后的善导则认为净土是报非化，而更早时期的智者大师则以四土说圆融之，即所谓凡圣同居土、方便有余土、实报无障碍土、常寂光土。而阿弥陀佛，依智者的理解，"无量寿者，天竺称阿弥陀佛，本无身无寿，随顺世间而论三身，亦随顺世间而论三量"，可见智者基于三谛圆融的实相论，并未特别把阿弥陀佛定位为应身或报身，因为说出来的已经是一种方便权宜，所以在解释《观经》中的观丈六佛像时，智者大师以为"所观若大若小皆是佛身，拂去众疑生入重意"，没有明确指出此"佛身"何指？为化，为报，抑或法？

知礼接受了智者四土说和佛三身相即的观点，在此基础上，他进一步提出应报相即的主张，简单表述之便是"生身即尊特"。

知礼对佛之三身相即提出新的理解，他说："据理融即，上辩三身。法是本有，报约修成，应论现在，其言似纵。"(《妙宗钞》卷二)表面上三身是一种纵向的关系，这种历时也与自行化他的次第是吻合的。但据性具理论，知礼以为三身亦是一种"横"的关系，因为"须知报应二种之修，性德本具。虽是性德，修相宛然。全性起修，全修在性。三一冥泯，思说莫穷"(《妙宗钞》卷二)，所以三身无别。为此，三身圆融的表达为不纵不横，不可思议。

基于此，知礼认为《观经》之无量寿佛既是应身，又是报身。针对他

① 吴明《净土五经述要》，北京图书馆出版社 1998 年版，第 69 页。

人以《华严》与此经相好之数“优降天殊”见疑，不信《观经》所言之佛为尊特(报身)，知礼给予解释道：

> 一家所判丈六尊特，不定约相多少分之，克就真中感应而辩。如通教明合身之义，见但空者唯睹丈六，见不空者乃睹尊特。生身本被藏通之机，尊特身应别圆之众，今经教相唯在圆顿。(《妙宗钞》卷五)

知礼认为，判断应报之身的标准不在相之多少，而在“真中感应”。所谓“真”即是指法身，法身为应不同之机而现出不同的色身，“生身本被藏通之机，尊特身应别圆之众”(《妙宗钞》卷五)。

知礼的理由是，佛典中约相解释佛身只是从“增胜”角度而言，而没有从相起之本出发。事实上无论是华藏微尘世界，还是三十二相老比丘形都是一种现起之相，而非相起之本。相对于法身之性，报身、应身之修均是一种“权”，而作为相起之本的“实”则是“权实二理、空中二观、事业二识”，依于此“本”而分，方能了达生身与尊特。就方便而言，“权理但空，不具心色，故使佛身齐业齐缘，生已永灭，故曰生身，名应名化，体是无常”(《妙宗钞》卷五)。由于佛身之体是“无常”，生身处于一种“化”的状态，二者间并无相即的关系。而圆融的说法应是，“实理不空，性具五阴，随机生灭，性阴常然，名法名报亦名尊特，体是常住”(《妙宗钞》卷五)。因此佛尽管应机而化，但佛体与之俱在，故生身即法即报。至于为何有应身与报身之别，则在于“佛用依二识彰也”。依于分别事识，凡夫二乘心见佛之应化身，于佛之色身有所分别；依于业识，菩萨见佛之报身，色相无量。所以知礼说：

> 须知依事识者，但见应身不能睹报，以其粗浅不穷深故；依业识者，不但睹报，亦能见应。以知全体起二用故，随现大小，彼彼无边，无非尊特，皆酬实因，悉可称报。(《妙宗钞》卷五)

从上面的论述我们不难看出，知礼以为生身即尊特的理论基础仍然是性具论，佛之法身为体，报化二身为用，但“体”并非无常，而是性具常

住，因而作为自行圆满的"报身"与作为化他的"应身"（即便是丈六劣应身）并无根本区别。知礼实际上把"报身"也理解为一种"应身"，其不同于一般意义上的"应身"概念不在于相好多少，而在"感应"之机制，前者应别、圆之众，后者应藏、通之人，由此生身与尊特之别由化他自行的关系转化为化他内部的关系，所以在面对华藏微尘世界与生身三十二相之巨大反差时，知礼有足够的信心坚持不定以相数多方为尊特。

以上便是知礼"真中感应"的主旨。针对知礼的观点，仁岳从十个方面展开对《妙宗钞》的批驳。此十者要点如下：一、当约相多少而非真中感应辨丈六尊特；二、不可混淆本起之理与本起之相；三、劣应即法不即尊特；四、岂可初心自观释迦而不观弥陀；五、补佛处为有量之无量；六、妙音菩萨之劣相非为即劣之胜；七、依正大小不足判定生身常相；八、娑婆秽土难见尊特微尘相好；九、观无量寿佛不是圆观；十、生身不同于尊特。综合以上十点不难看出，仁岳的主要观点是：应身与报身相即于法身，而不是直接相即，无量寿佛是佛之应化身，故为有量之无量。以下作进一步阐述。

首先，仁岳指摘知礼"真中感应"论的名实不符。其文如下：

> 夫欲释义者，先须正名，名若不正，义必邪倒。且言丈六尊特者，丈六非小耶，尊特非大耶？若谓不然，未审尊特之名为从理立，为从事立。若从理者，此与真身如何简异？若从事立，岂非尊崇特胜之相乎？以由此身不同分段生死之质，全是真实理体而现，是故《大论》目为法性身佛也。若通教明合身之义者，见但空则佛唯现小，见不但空则佛须现大。譬如临鉴有端丑，现像亦妍媸，不可机见自尊，应相自劣。所云丈六尊特合者，盖言一佛不是两人耳。若不现大便为尊特，是则别圆之人见猿猴鹿马无非他受用报，以皆是中道感应故也。（《十谏书》，《续藏经》册九五）

仁岳这段文字强调的是，辨名析理应名实相称，尊特之名即表"尊崇特

胜"之义,其不同于分段生死之生身是显然的。假如尊特之名仅是从理而立,以此消解尊特与生身之别,那么尊特与真如法身又如何区分呢?因此,尊特之名是从事而立,既然如此,则"尊特"应是实指。知礼的失误在于单从佛之应机考虑,以为生身与尊特根本无别,这其实是混淆了应身与报身,从而逾越了"权实"的限度。设若应报无异,那么处于畜生道的猿猴鹿马亦是佛之他受用报,此于事不通。

为了论证的简明形象,仁岳也采用了镜子之喻,所谓"临鉴有端丑,现像亦妍媸,不可机见自尊,应相自劣"。就是说,鉴(镜子)虚空,不择美丑,故镜子之现像全在所现之物本身,而无涉镜子自身。当然美丑自有差别,无论是其本身,还是所现之像,但对于镜子而言,这种差别却因镜子的"能现"而消解。

基于此,仁岳认为必须把镜子的现像之"能"与所现之像区分开来,也就是说,虽然他承认知礼的"相起之理"的概念,即应报均为依法身而起,但相起之理断不可与本起之相混淆。他说:

> 今论佛身正据应相,何得背相自谈其理。今谓若论佛本,则相疏理亲也;若论佛应,则理疏相亲也。大师所立义乃相返(反),原乎法身无相,相必属应,应有权实,相有优降。应染净同居,正用生身;应方便实报,正用尊特。圆人了知只一法体,起二应用。用即体故,一相叵得;体即用故,诸相宛然。(《十谏书》)

仁岳强调,众生眼中呈现出不同的佛的相好,在于佛之应化身自身的差异。他要凸显佛的法身的虚空本体性,应报二身与佛之法身是相即的,但应报二身自身则不是"即"的关系。因为作为"理"的法身是无相的,若有相,必定是佛之应化。从二者关系看,为理体相用,体现了"即"的关系。但对于应化之相自身而言,则有优劣、高下之分,它们之间的"即"只是就"相起之理"而说,至于就事而言,"故诸相宛然"。所以对于知礼生身即尊特的主张,仁岳予以明确反对,其理由是:

> 夫理无所存，遍在于事。事必即理，生岂非法？但理体无相，事用有相。相不可混，安以生身滥为尊特？且如权即实，故三千空中差而无差也；实即权故，三千宛尔，无差而差也。是则权用之相，毫厘不谬。（《十谏书》）

仁岳的主旨是：佛之理体没有分别，但佛之相不可混滥。按他的分法，《法华》三十二相是生身佛；大相小相，巍巍堂堂不同，常身常光常相即是尊特佛；无身之身，无相之相即法性佛。此三者正对应于佛之三身：应身、报身、法身，其中尊特佛身“上兼法性，下摄生身”。尊特佛作为报身属于他报而非自报，尊特兼摄生身并不等同于尊特佛即是生身佛，所以生身可以即法身及自受用身，但不即尊特。对于知礼引《法华玄义》“垢衣内身宝璎珞身者”证明生身即尊特，仁岳以为《玄义》意在“盖显《华严》、《法华》只是释迦一佛之身，昔日服璎珞，今著弊衣，非谓弊衣便是璎珞。若不尔者，华台之身是老比丘耶？”（《十谏书》）身同不等于衣同，璎珞异于弊衣，所以只可说生身即于法身，不可言即于尊特。

对于仁岳的指责，知礼在《解谤书》中予以还击，以为若准之以圆教正理，仁岳的议论纯属谤言，“彼以此经顿观所显之相定为生身，以《法华》开权第一之身定为劣应，此减谤也；以《华严》兼别之质尊胜纯圆，以二酥对带之容特超绝妙，此增谤也”（《续藏经》册九五）。故知礼试图以佛之化他权实来消解佛之相好之差异。

知礼以“璎珞弊衣”之辩开始他的“解谤”。他以为，智者大师此喻的用意在于“只为宣扬绝待二妙”，阐发开权显实、自行化他相即之理，故弊衣内身即是璎珞长者。针对仁岳“昔日服璎珞，今著弊衣，非谓弊衣便是璎珞”的说法，知礼以为其未解智者开权之妙。因为当仁岳以“著”之一字解智者之文时，他已经误解了大师之意，“荆溪显示，开丈六垢衣即是璎珞，开义非施亦异于废，吾祖谈妙正在于开”（《解谤书》）。知礼以为当以“开义”来把握智者的思想，这其实涉及到了“身”与“衣”的关系。

知礼的理解是，身与衣实不可分，不能把“衣”看成是外在于“身”的

东西,故垢衣不是简单地被“著”于身上,而是由佛身所“开”出的。换言之,“衣”其实就是“身”的一部分,或者更确切地说,“衣”即是“身”本身,因此从璎珞到弊衣的过程不可视为一个脱衣著衣的过程,毋宁说是“身”自身为开权显实的需要而所做的示现。

基于此,知礼以为仁岳割裂“身”与“衣”,其实就是将体与用分成两截,非是圆义,故批评道:“若从汝说,乃昔是同体权实,今是化他权实也。”(《解谤书》)按仁岳的逻辑,服璎珞即是同体权实,著弊衣便是化他权实,虽同为权实,有“同体”、“化他”之异,故璎珞终非弊衣,生身自不即尊特。而照知礼的解释,由于“衣”与“身”不异,故化他之权实即是自行之权实,垢衣内身实是璎珞长者。由此知礼推出以下结论:既然生身即是法身,三十二相相相皆显法身,那么尊特之身其实亦非离此生身而对立存在;舍生身而求尊特,正如废弊衣而服璎珞,不知弊衣即璎珞。所以知礼强调说:“释迦既入多宝塔内,验非现起巍巍堂堂方名尊特,只就中道感应于丈六身便为相海,此就开权,即劣显胜而明尊特。” (《解谤书》)

既然生身、尊特之分应从开权显实意义上理解,那么把握二者的标准并非相好多少,而是真中感应,知礼特别强调这种“感应”是“中道感应”,故为圆意。他说:

> 所言中者,不偏为义,绝待为功。若丈六身外有尊特者,炽然待对,中义不成。众生亦尔,能感念外,更对一法,非中道机应。外尚无于感,二应岂自分张。若善中,名必不执异。(《解谤书》)

能感即众生,能应即佛法界身,法界身入一切众生心想中,如同“白云升天,影现百川”,众生之差异只是决定他们所感的程度不同,而从佛之应化角度看,并无应身之别。“应身”之所以能够广狭胜劣,自在神用,难以思议,在于性具理论。知礼说:

> 若非三千空、假、中,安能成兹自在用。如是方知,生佛等彼此

事理互相收至。"自他门"云:众生由理具三千,故能感;诸佛由三千果满,故能应。(《解谤书》)

由此,生佛其实已经是能感能应,只是众生根性不等,故感之"能"有所不同,所感之相有隐有显,但所感之体无异,此"体"非指"理体",而是指"事体"。

显然,知礼是用《法华》的开权显实原则,结合性具理论来圆融生身与尊特、弊衣与璎珞之差异。从一般意义上讲这是不错的,不过它实际上也面临着一个问题,那就是开权显实的限度性,"权"开到什么程度方为显实呢? 仁岳《雪谤书》正是抓住了知礼论证中的不周全而进行猛烈还击。

仁岳以为,知礼加诸其身的"谤言"并不成立,因为知礼错用了《法华》的权实二法,而要以三身明权实开显就必须"辨权实之法,方了权实之相"。仁岳说:

且尊特之与劣应,乃一家所立十权实中体用之权也。体谓实相理体,无有分别;用谓诸法事用,差降不同。令法身并自受用报即体也,尊特及生身即用也。然此权用不越十界十如之法。若《华严》璎珞即佛界之报也,若《法华》弊衣即人界之报也。《法华》已前藏、通三乘皆谓弊衣之身由见思惑业所生,若破见思,终归灰灭,此即施于化他权也。来至《法华》,三乘之人皆知此身从法身体起生身事用,虽有唱灭,而化化无穷,此即开化他之权即为自行权也。若就开权显实为论者,权即实,故生即法报,相相泯亡;实即权故,法报即生,弊服宛尔。非谓开化他权为自行权后,即劣为胜;亦非开权显实之后,即劣为胜。良以权用是差别之事,而胜而劣;实体是无差之理,非胜非劣。故《十谏书》云:生身即法不即尊特,其有旨哉。(《雪谤书》,《续藏经》册九五)

文字虽长,但完整地表达了仁岳"生身即法不即尊特"的主张。为了便于

分析,我们将其分为三个层次。第一,从体用关系而言,法身及自报为体,尊特与生身均为事用,前者无差,后者有别。第二,藏通之人不知权实之法,以为生身仅为化他之权,事用已竟,“终归灰灭”。而圆教之人则知生身起于法身理体,化他即自行,故虽有生灭而化他无穷。第三,“开权显实”的正确理解应是,生身即法报,反之亦然。但不可由此推演出开权显实之后,即劣为胜。也就是说,不管怎样“开权”,“权”自身的差异是难以消解的。

由以上论述,我们不难将仁岳的体用模式归纳如下:

理体(实):法身、报身

事用(权):生身(劣应)

　　　　　尊特(胜应)

胜、劣作为化他之“权”在“实”的层面上可以相即,亦即“理即”,但就“权”自身言则是宛然有别,故“相”不即。所以仁岳最终的结论是:生身即法不即尊特。应该说,仁岳的论证也言之有据、持之有故。

值得注意的是,仁岳为反驳知礼的璎珞即弊衣之说,提出了“开权之后”的概念。仁岳以为知礼《解谤书》以“《法华》开权之后不著弊衣”相讥是不对的,因为这错误地理解了他的意思。仁岳当然承认三千妙假如天珠互相映入,相摄相即,但诸法的互具不等同于诸法之间没有差异,可以“呼东为西,召南为北”,璎珞与弊衣的关系同样如此。所以他解释道:

> 若《妙经》、《玄义》云:垢衣内身实是璎珞长者,此开灵山垢衣内身实是寂场璎珞内身。如《妙经》、《文句》云:衣璎有异,人只是一,非谓《法华》开权之后不著弊衣。若如《解谤》所曾谗言,开权便须脱弊,是则《法华》绝灭老比丘相,世间相常如何解耶?(《雪谤书》)

仁岳强调,尽管他坚持衣璎有异,但他的意思不是要在开权后脱弊,佛无所谓脱去弊衣,要脱的只是众生对佛之劣应之身的执著,也就是由劣应身而见佛之法身。

从仁岳的辩护可以看出，虽然他并无脱弊之意，但他对衣身之别的态度并无改变。在仁岳的眼中，无论是弊衣之生身还是璎珞之尊特，相对于法身而言，都是“衣”，而法身才是“身”，法身无形无相，无“衣”，但法身要表达、示现，就必须“衣”，一旦其“衣”，便成为应化之身。此当然不同于知礼从性具论出发，不分身衣的看法。

胜劣既是“衣”，则它始终是一种“权”、“用”，故不碍教法。因此《法华》亦有劣身而说胜法，譬如观世音以种种形游诸国土，说大乘法。这样，仁岳就把方便说法的内容与说法之人（佛身）的联系给切断了，即“胜劣须约身相而分，不从教部而判”（《雪谤书》）。所以他认为，《法华》但现尊特之相不是指老比丘之相便是尊特身，而是针对《华严》以来现胜身说大法，现小身说小法的情形而言，强调的是佛说法的方便性。因此，生身现起尊特一定是要表现出尊崇特胜之相好，否则不足以“表说”实相法身。

可见仁岳虽然以尊特与生身并为“用”，但此“用”异于彼“用”。在某种意义上讲，仁岳为了将尊特与无量寿佛区别开，其实已把尊特视为报身，如他说：

> 自有尊特报身及弥陀应身皆是法体，并称相海，海虽一等，相有三品。应知尊特相海非但法体周遍，相用亦遍。盖由此身本是实报土中法性之身，身既称性，性无分齐，身亦复然。若弥陀相海及释迦相海，并是同居土中应空之身。土既隔别不融，身亦分齐有量。身虽有量，圆人体之，无非即性，皆可喻海。若以《金錍》二遍收之，尊特相海宽广遍也，生身相海即狭遍也。以二遍故，俱得称海；以宽狭故，优降天殊。（《雪谤书》）

仁岳以为尊特身与弥陀身不同，前者为实报土之法性身，后者则为应化同居土之身，因此尊特属于报身范畴，这与他前面的说法产生了矛盾。在前文中，仁岳把报身放在理体的概念中，而将尊特归为事用之列。一

般来说,理体指法身实相,属"性"的范畴,而报身则指证得的圆满受用之身,虽然也是无有分别,毕竟属于"修"的范畴,况且若考虑到自行化他的相即关系,则报身与应身显然有密切的联系,因此将报身归入理体是否妥当值得怀疑。事实上,为了弥合报应的矛盾,佛教著述中已有一种变通的做法,即把报身析为自报身、他报身,前者可与理体同处,后者则与应身同居。

仁岳已经注意到他的论述中存在上述问题,尤其是尊特(胜应)与报身的关系极为微妙。为了进一步澄清"尊特"的概念,消解前后之抵触,他又把尊特之相分为两种:

> 一者,法性身佛,华藏尘相。此相元是实报土身,若赴机缘,亦应下之二土。二者,生身现起尊特之相,即于三十二相之上,随现一相,无有分齐,如应持不穷其顶,目连不穷其声,《法华》中释迦放光皆此相也。此相唯在同居土现,不通上之二土,以方便实报无有异质,若生其土,必见华藏尘相。但方便土人见有障碍,实报土人见无障碍。虽有二种,莫不皆是显现无分齐,相实无不现,称曰尊特。(《雪谤书》)

尊特相的第一种即是报身,确切而言是实报身赴机而成,第二种即是由生身现起尊特相,前者可以说是由"报"而生"尊特",后者则为从"劣应"而现"尊特"。两相比较,仁岳的两种尊特相其实是指尊特之身与尊特之相,由"报"而成的"尊特"乃是由报身为应机而转为应身(胜应),而从生身现起尊特之相是指劣应之身为方便而呈现出的"尊特"之相。这样,按照仁岳的理解,第一种尊特之相其实便是他报身,第二种尊特之相只是劣应所现之相,《法华》中劣应(释迦)就曾现起此相。当然此二相并无分齐,乃是一体的二面,只是众生由于见思的障碍,所见不同。方便土人有所不见,而实报土人则必见华尘藏相。

从表面上看,仁岳的论述与知礼对尊特的理解似有相同之处。因为

如前所述，知礼认为生身即尊特，关键在于众生根性不等，有所见有所不见，仁岳的两种尊特相也是强调根性不同对“相”之显现的影响。但实际上，二人有根本的分歧。知礼是在承认生身即尊特的基础上谈“能感”问题，故有见尊特或不见之别。而仁岳的前提是，生身不即尊特，众生的“能感”之差异要以“尊特”独立于“生身”的存在为中介。换言之，仁岳理解的根性差异是就实报土人与同居土人(方便土人)而言，并非是就同居土中的藏通圆别之别而讲，二者是处于完全不同的层次。因此仁岳以为生身现起尊特之相只是就方便土人而言，而未达于实报土人。报身赴机，现起尊特之相，此尊特可通于方便、实报二土；生身之现起尊特之相，此相虽然也是相状无量，莫可穷极，但只局限于同居土，不现于上之而土。

仁岳两种尊特相的论述，其实就把尊特分为“理”尊特(或“实”尊特)与“事”尊特(或“权”尊特)，前者是从报身角度而言，后者则是就生身方面而论。究理无别，无有分齐；论事则异，显现二种。既然存有两种尊特相之差异，那么作为实报之尊特与方便之尊特自然不是一回事，当然不可定执生身即尊特。

通过对三身寿量的辨析，仁岳其实建立起他对天台三谛理论的理解。相对于知礼对“假”的偏重，他要恢复的是“空中”的本体地位，这便是他的“三千有无”说。

二、三千有无说

仁岳在知礼去世后曾致书广智尚贤，请其反对知礼在《指要钞》中对三千法的理解。仁岳认为，三千只是心性所具俗谛之法，非关实相。广智坚持师说，以为知礼恰恰是基于性具论之立场，以三千的俱体俱用消解空中与假的体用二元。由这一事件可以看出，三千法之问题是当时台宗学界关注的核心话题，此前的别理随缘、生身尊特等争论其实都可以还原为对三千法的探讨。仁岳此时挑起这一争论自然意味深长。

"三千"即三千诸法。天台以为一念即具三千诸法、种种境界，这充分体现天台宗的性具思想。对此，知礼法孙继忠扶宗解释得十分清楚，他说：

> 夫三千者，诸法之总名，圆具之殊称。吾佛以之为所证境界，《法华》以之为开显大纲，天台以之为所行法门，《止观》以之为指南极说。是以言其法，则界、如、世间无法而不具；本其理，则三谛妙性无理而不彰。示其文，则出自于《法华》；建其言，则功推于智者。非圆心莫之能摄，舍妙悟其孰能明。融万法而归一心，即一心而达三谛者，其唯三千夫！（《台宗十类因革论》卷二，《续藏经》册九五）

继忠扶宗予三千法以极高之地位并非虚誉，因为只有谈三千法，才能别于他教性起之义，显示天台独标的"具"字之义。

天台所言的三千之法当然不是现代认识论或经验论意义上的概念，而是特指观心所呈之象，所证之境界。因此三千法虽本具，又不可执著，但若简单地否定，则又陷入"恶取空"的状态，亦不足取。对三千法的处理态度展示了修证的工夫论，此与天台特有的三谛圆融思想是一致的。尤其当三千法与空假中三谛相结合，构成空三千法、假三千法、中三千法时，三千法的问题更为复杂，对它的不同理解体现了不同的修证境界。

依据宗印的《北峰教义》，仁岳的《三千章》分十点论述三千之义：一出文本、二辨三谛、三明事理、四简权实、五显体用、六述互具、七譬喻、八示别圆、九对四土、十判六即。仁岳原书已佚，好在可观的《山家义苑》和宗印的《北峰教义》均保存了《三千章》的部分内容，尤其是《山家义苑》在批驳仁岳观点之前总是大段引用《三千章》的文字，故我们可以依据这些残存的文献来分析仁岳的思想。

仁岳思想的主旨有如下表述：

> 以见《辅行》云：《止观》正明观法，并以三千而为指南，便认实相须存三千，而不知是心性所具俗谛之法。良由《法华》开权显实意在

于权，故不谈三千开权不周，不观三千照境不遍，必须遍览因果、自他、依正观于己心，指南之意正在此耳。（《山家义苑》卷上，《续藏经》册一〇一）

仁岳指责知礼误解三千之义，以为《止观》观三千法只是基于观法，从开权显实的角度考虑问题，故三千之法只是心性所具俗谛之法，无关实相。显然仁岳以为三千属于方便之权，而作为实相的理体是不具三千的，这同知礼所批驳的山外观点确有相似之处。不过仁岳的主张显然不是对山外的简单模仿。我们且看他接下来的论述：

殊不了三千是所立之法，将所立之法作无住之本。睿师所破，除无明有差别，但有具义而无即义，以不说差别法即一真故。诚哉是言也。（《山家义苑》卷上）

仁岳强调实相理体的优先性，并非否定实相与三千法之关系，而是要区别二者。所以他赞同睿师对知礼的破辞，以为知礼颠倒了理体与三千法乃是无住本与所立法的关系，其结果只有“具”义并无“即”义。因为知礼虽然除无明不除差别法，但是未达差别法即一真理体。

从仁岳辩驳的切入点看，他并不否定“具”的观点，但仅仅言“具”尚非圆义，还须谈“即”，这就涉及到“具”与“即”之关系。首先可以明确的是，无论是山家还是山外，包括后山外派，对于“具”都是普遍承认，区别只在如何理解此“具”，而此中的关键便是“即”。四明以为，山家与山外的区别就在于，山家谈敌对相即而山外只有同类种的概念，故烦恼即菩提不是二者相翻、相合，而是当体即是。由有此“即”，方有圆“具”。而仁岳的矛头直指知礼“即”义，避虚就实，殊为奇怪。当然仁岳并非是别出心裁或以卵击石，而是确有主张。为了说明自己的见解不谬，仁岳以天台常用的镜子为喻提出两种无住本的概念，说：

妙乐（指湛然）云：镜明性十界，像生修十界。应知此有两重无住本立法之义：一则约性自辨，镜喻实相，即无住本也；明喻十界，即

> 所立法也。一则修性对辨，镜明合为无住本，像生十界即所立之法。故十界之法在修在性，皆是末事。今有禀《指要钞》者，谓三千皆实，相相宛然，修性本末二俱有相，仍谓镜喻未亲，一何妄想？（《山家义苑》卷上）

仁岳强调的是十界之法依“无住本”而立，此所立之法(三千法)无论是明性之十界还是像现之十界，皆非实有。因为就“性”而言，镜子之自性即是空虚无住，镜子的能明“现”诸像由此而来，但镜子本身并不“具”诸法；就“修”而说，镜子自性与明性合为无住本，已现诸法之像只是所立，与实相无涉。可见仁岳严格区分了实相(无住本)与所立三千法两个概念，始终坚持“所立法”无论是作为一种能现之可能，还是已现之事实，都是由“实相”所立，而正因为“实相”(镜子)自身的“无住性”，其虽涵摄诸法而不混同诸法。

不难看出，尽管仁岳要凸显“镜子”作为实相的独立性、先在性，但他并未否定镜子的“具”性，他只是说镜子的“具”三千是一种“本”具，而非一已具之事实，虽然后者由前者所决定，但是二者决不可混为一物。

仁岳对实相理体地位的重视与智圆是一致的，这显示出他与山外派思想上的联系性。基于此，仁岳以为实相理体是空中，即便是“具”三千法也只是一种“理”具，而作为三千法自身则属于“假”的范畴，是一种事实意义上的“具”，即“事具”。因此，“理具”虽关“事具”，但“事具”终归是一种“权用”，不可径直将此俗谛意义之三千归为实相之范畴。因此仁岳以为，从修行的角度讲，“自行唯在空中，化他三千赴物”，修证所悟之实相“一法不可得”，若还有三千法在，那定是处于化他阶段。

仁岳对三千法的理解虽然不被广智尚贤所认可，但广智也没有十分有力的反驳，只是祖述知礼的观点，因此仁岳的见解在相当长的一段时间内影响着天台学人。直至南屏系的竹庵可观，我们才看到山家对仁岳三千之说的系统性批驳，此时距仁岳时代已有百年之久。

在《山家义苑》中，可观专门辟出“辩岳师《三千书》”一节，对仁岳的

观点予以辩驳。可观首先坚决维护知礼体用一如的思想，以为不可因三千法之差别而定执其为俗谛之法，因为诸法法法无非三谛，互具互融，方可构成三千不思议境，所以三千法差而无差，二者不可定分。换言之，三千法始终存在，只是在三谛中表现出不同的形态，“岂可闻世间之名便乃怖畏”？

接下来，可观就《三千书》逐一辩难。针对仁岳以三千法为《止观》方便开权之说，可观认为其错解观心，未了“即”义。何则？心性本具三千，事造三千与理造三千一体相即，不可遽分二者。若只观空中，而无三千之法，则是以“断灭”理解“寂灭”，最终使实相成为空无一物的顽空。因此无住本（实相）与所立法之关系不是仁岳理解的体用模式，而是“以无住之本具所立之法，所立之法即无住之本”，二者是互体互用。由此，仁岳对知礼单有“具”义而无“即”义的指责极为可笑。可观亦感叹道：“噫！岳师登四明之门一纪，殊不知即具不可异途。”（《山家义苑》卷上）可观以为“即具”不离，“当知一法对诸法，示本有体德，故谈具也；二法相对，示本妙体同，故谈即也。除无明有差别，即具之义已两全矣。”（《山家义苑》卷上）可观的意思是，本有即“具”，敌对体同即“即”，所以除无明有差别法不惟具义，亦有即义，何必叠床加架？

如果说“具”重在差别，那么“即”则在于“无差”，但需要“有差”方达“无差”，可观以为由“具”而“即”的逻辑是成立的，而仁岳否定的自然不是“具”，而是“具”与“即”间的逻辑。或者可以说，仁岳仍然不同意知礼对“即”的理解。仁岳理解的“即”是在理体的虚空涵摄、收放自如的前提下，诸法对理体的“即”。而知礼的“即”则是诸法之间的体即，由于差别性的存在，这种“即”最终没有对某一理体的回归。这也许是仁岳不满其说的地方，此很明显地反映在他的镜子之喻中。

可观并不同意仁岳对镜子之喻的理解，他说道：

> 今谓全指实相以为镜明，不妨云镜明本无十界，以对像故，故有十界；性本无相，以即修故，故性有相。性虽云无，乃无染碍，以即修

> 故,相相宛然。四明所以本末俱有相者,修性一体。体相即故,以此之法取镜为喻,其喻泯齐。何也?修性二具有相,既约一体相即而说,当知镜喻须取同时,明像同时,修性一体。虽像非明而不现,明非像而无相,此属异时。圆顿教旨不取异时,若取异时,非今所用。然此喻非独岳师不晓,只四明下多云难会。(《山家义苑》卷上)

可观承认仁岳以镜明与像造三千对辨性修,也认为性本无相,即修故有相。但他以为这种对镜子之喻的解说并非圆义,因为我们可以从"同时"与"异时"的角度把握镜子之喻。所谓同时,即是共时,也就是着眼于作用、功能,而非脱离这一当下性谈孤立存在的镜子和明性。因此明性的能现三千与像现三千的事实总是同时的,换言之,镜明始终处于"对像"之中。而异时则是强调镜子自性与明性对像现三千的独立性,即所谓"虽像,非明而不现;明,非像而无相"。就是说,像现三千要待于明性,否则它自身难以表现;同样,明性虽然能现,但若非通过像现三千,其自身依然是"无相"。表面上,这种"异时"观强调的是明性之能现三千与像现三千的和合方能起作用,实质上是认为"相现"只存在于"像现三千",而明性中无相。可观认为圆教须取"同时",若此,方有本末性修俱有相者。

最后,可观指出三千之法即空即假即中,三者事理相即,仁岳错误之处在于将圆融三谛拆分为有无,执著于空中。可观的批驳是站在知礼立场上进行的,自然是义正辞严,但知礼自身又何尝不是有所偏执,当他极力强调"具三千"的时候,天台圆融三谛的天平是否也在倾斜呢?

事实上,对三谛圆融的追求是天台学人共同的意愿,关键的问题是如何用语言表达这一形式,而这必然涉及到不同的体验形式。仁岳反对知礼之三千说即与其自身的修证体验有极密切的关系。从形式上讲,知礼可以用"无明虽破,诸法宛然"为实相具三千法作辩解,但仁岳亦可以认为已达证悟实相之境时,虽"诸相宛然",这只是一种"理具",而作为证悟主体,他的所证之境应无诸法。从这个意义上说,两人着眼的重点不同,知礼偏于实相的"客体性",而仁岳则强调证悟的主体性。或可言知

礼重“具”,仁岳重“即”;知礼以“具”达“即”,仁岳以“即”而“具”。

第三节　柏庭善月与山家山外之争

宋代天台义学的高峰期是在北宋的前期与中期,此后则渐趋于平淡。由于禅和净土的盛行,天台佛教日益走上台禅一致、台净合一的道路。在天台与他宗交涉的过程中,能否保持自宗的主导地位就成为天台学者的重要任务。尽管天台学界难以再现昔日的辉煌,但在这种“护宗”意识以及天台独有的诠释学传统的指导下,南宋时期的天台佛教仍然能多少维系其教学,甚至在特殊机缘的促成下,其义学领域还出现若干复兴迹象。其中,由圆辩道琛及其弟子法裔柏庭善月领导的义学活动,是南宋天台学说史上最有影响的事件,造成天台义学的一时兴盛,道琛因此被后人誉为中兴四明之学,而善月则完成了对山家山外之争的总结。

宋代天台义学至圆辩道琛(1086—1153)始得重新振作,由于四明知礼的思想奠定了宋以后天台之学的规范,故而这种振兴必然体现为对“派为知解之学,近似山外者”的清理,向四明“祖意”的“回归”。正如后人所云:“四明中兴天台之道,圆辩中兴四明之宗。”当然四明学的中兴绝非道琛一己之力,而是由道琛及其弟子、法孙们共同努力的结果,其中圆辩道琛、月堂慧询、柏庭善月构成了这一义学谱系的主干。由于道琛、慧询等人的著述多已散失,目前我们所能看到的有关道琛一系的文献,主要是柏庭善月等人的著作。由于时至善月,宋代天台义学讨论即告结束,因此善月对山家山外之争的总结亦意味着山家山外之争的终结。

柏庭善月(1149—1241)著述宏富,其中最具有义学色彩的当属《山家绪余集》(以下简称《绪余集》)。《绪余集》不是对某一经论的专门阐释,而是对天台义学一些重要范畴或命题的诠说,形式有点类似儒家士人的学术笔记,但内容较为集中且更具思辨性,因此我们不妨将其视为一种新的佛学著述体裁。以下我们主要依据《绪余集》,分析道琛一系对

山家教义的研讨,以及对新的议论之域的开辟。

《绪余集》分为上、中、下三卷,其中前两卷和第三卷的前半部分为教篇,第三卷的后半部分为观篇。从是书内容可以看出,善月是以教、观二门统摄天台教义的,但相对而言,“教”的比重要大于“观”。而在所开出的天台诸多命题中,教篇的开权显实、修性离合(包括性恶)以及观篇的真妄观又被给予了特别的关注。因此,我们的分析将主要围绕这几个范畴展开。

一、开权显实

开权显实是《法华》的根本原则,亦是佛教方便说法的体现,但它成为佛教义学所关注的一个命题则是由天台宗教学体系的内在逻辑所决定的。宋代天台山家山外之争在推进天台义学发展的同时,亦使自身呈现出一种分裂的景况,这在仁岳对四明之学的反叛中表现得最为明显。对此,善月言之甚明:

> 夫开权者何?所以明如来出世大用、五时化物之元意也。其旨出《法华》而名义起自一家焉。在昔先达未尝持论,以其无可疑者。然辨论出于近代诸师,其说有施开用与之意、权实同异之辨。文相多端,祖意难晓。(《绪余集》卷上,《续藏经》册一〇一)

可见,如何弥合权实就成为当时天台学界瞩目的话题。由于这一问题的重要性,它已不仅仅靠“方便”的方法论就能把握,而需要上升到“本体”层面加以思考。这就是为什么善月置“开权通论”于《绪余集》之首章,且花费十篇之笔墨来探讨之原因所在。

“开权通论”之十章为:一示化源、二明法体、三述施开、四论同异、五征喻法、六正昔难、七评异论、八显正义、九会文旨、十旨归论。

首先是正本清源,体达化源。善月以为权实本无:“如来本证三千权实妙体,未始隔异。尚不当实,况得名权?尚不当同,况得论异?是则非

实非虚,非如非异,强名法界,亦曰实相。"(《绪余集》卷上)如来所证之实相并非权实对立之"实",而是"直彰体本真实而已",这是从佛之境界而言。但为了开示众生,让不同根性同证此究竟实际,佛必须"逗之以权",方便说法。善月强调的是,这种权说不是没有原则,而是"依如来藏同体权实作从实施权而说"。也就是说,在"用"的层面上,"说"只是方便;而在"体"的层面上,权实是"同体"。有了这一原则的指导,权说或是说九界法,或是说佛界法,或是离说,或是即说,虽有不同,只是对治不同根人,而施化之理则一。

当然善月也指出,权虽同体于实,权终为手段,执著于权则有碍于达实,"夫权,所以济实;实济则启权。权而不启,则壅权而害实矣。故权不可终用,必授之以实"(《绪余集》卷上)。因此,佛之开权方便说法最终还是要显现实理,种种教法其实只是一乘法。

从表面上看,善月还是指出了权实的对立性,但善月强调"权"的不可终用只是就所证境界而言。而从权实之关系讲,则二者体同,因此谈权实之义,必须"明法体"。所谓"法体"是指权实之体。善月以为就法体而言,"权实之义非一处得",当约四句示之,即一切法是权、实、亦权亦实、非权非实。其中双亦、双非是善月探讨的重点。双亦者,即是诸法亦权亦实,"止约一时一法体同言之";双非者,即诸法非权非实,"为未证者遣情,已入者两舍"。可见双亦是从"体"而言,双非是就"用"而说。因此诸法的权实关系是不即不离,"以诸法故,皆权;以法界故,皆实;以体一故,双亦;以性泯故,双非"(《绪余集》卷上)。权实关系非从时、教、界三义而出,若明权实四一之义,则达权实一理。

显然,善月的权实观是在"理体"层面的,这避免了在"教用"层面论述开权施用时所陷入的二难境地。以莲花三喻为例,莲之花开喻为实施权,花生莲子喻开权显实,花谢子熟喻废权立实。这一譬喻为佛教诸宗普遍接受,但在把握三者关系时,多以之为前后相继的过程,则有不圆之处。因为这种理解把法之权、实视为已确定之事实,故而莲之花开为施

权，莲子之结为开权，而花谢则为废权。很明显，如此诠释权实实际上暗含了这样一种认识：众生机缘不等，生熟不一，因而需要施权、开权、废权不同环节，以不断成熟其根性，一俟机熟，则自然权废实立。若此，施权为昔，开废为今，权实异时。依此，权只是一种“始”权，但假如权只是“始”有，那么从本有之“实”中如何可能“开始”呢？由此，“权”又须“本有”，然既是本有，“实”何在？这实际上遭遇了同佛性本有始有二论说一样的难题。

善月认为要处理这一难题必须约四句言权实。他说：“约喻约事则先开后废，约法约理则开废俱时。若取中间，迭废则废在开前；留逗后缘，则施复开后。”(《绪余集》卷上)权实不定，约理则开废俱时，甚至可以废在开前，这于事不合，但从理讲，正体现了权实同体。因此，权实问题的关键即是权实法体之“同异”。

善月既以为“开权所以难者，无它，在乎同异难判”，那么何谓同异？善月说：“法体一而已矣。一则本无同异，由教有施开，故体有异同。故曰异约施权，同约开权，此同异所以次于施开也。”(《绪余集》卷上)法体本无分齐，同异只是为教化的缘故，因此同异是约法体而分，权实是就教用而定，若此同异与权实关系如何？一般的理解是，施权属异，开权属同，或“权”对应于异，“实”对应于同。虽有种种“同异”之议论，“或开异归同，或俱开，或统摄，或只一开权不论同异”。对此，善月以为皆不尽然，他说：

> 夫同异者，合离之名；权实者，相对之义。合离则非一法可论，相对必二而后备。然则权实为之名，同异为虚位。故同异可以随时变通权实，则其法常定。惟其法常定，故所以若同若异，并指三教为权，圆教为实。(《绪余集》卷上)

权实隶属于同异，既有同体权实，亦有异体权实，所以权实之用不影响法体本身之同异，同异可以随时变通权实。这其实是坚持在理体意义上把

握权实。

针对诸多异论，善月评说道：

> 同异之辨出乎文相，然今所论岂得外此？但未可直据同异尽夫开显之旨耳，何也？体若本同，何待更开？开而后同，非开同也。若本异者，开何能同？同而后开，异义不成。或自同而异，或自异而同。既其不定，岂得以同异定之。若更以今昔开未开等进退核之，俱有所妨。故知不可直小为论也。一往与之同异诸说非无所以，谓各得文义一端可也，就中，不无优劣，亦可次第品论之。（《绪余集》卷上）

可见，囿于教说层面言“同异”，会陷入进退两难的尴尬境地。善月以为当分佛世开权、灭后判教二意辨之方可解答两全，他的理由是：“佛世则今昔时局，故施开之义永殊。灭后则彼此义通，故同异之说不一，惟其义通。故或约今以指昔，或据昔以辨今，或今昔对明，或今昔各辨，所以施开同异之说亦从而有异。”（《绪余集》卷上）“施开”在佛在世时与灭度后有不同的涵义。佛在世时，施开之主体是佛陀，施权不同于开权是显然的，故有未开、正开、开已之别，今昔不通，“是则未开在昔，乃施权义，惟成异体”。所以“异”有二义：“谓言教隔别故异，机缘执证故异”。佛灭后，施开主体由佛陀转为“法”本身，由此施开乃以义贯通。此有四义：

> 且约今以指昔，此则施开并是同体，以约今经部旨说，故如莲花三喻是也；据昔以辨今，虽是开权，亦当异体，以约在昔施权说，故如前二方便，属所开是也；今昔对明，则开异而显同，亦得谓之开异也；今昔各辨，乃同佛世，在昔则唯异非开。于今，乃唯同无异。（《绪余集》卷上）

综合以上所述，善月以为权实法体同异其实就是理事之别，约理则同，就事有异。他说：“凡所言同者，约其理也、即义也、法体也、佛意也、开显之旨也、跨节之论也，如斯而已矣。凡所言异者，约其事也、离义也、

言教也、机情也、施权之相也、当分之说也。"(《绪余集》卷上)因此,无论权实,约理则同,执情则异。基于此,《法华》开权显实亦"显权",权即实,故为"妙权","所以迷则俱迷,在昔权实是也;显则俱显,显今经妙权妙实是也"。

善月在最后的"旨归"中指出,虽然约法则权实之法体同,约情则异,但不可偏执于法,因为"法"仍然是与"情"的相对,所谓的权实就所证之境而言是无意义的。由此,善月最终将"权实"回归为"心",即"会万法而归一心者,开权也。开权即显实也,实则三谛之理,一念圆具。微妙玄绝,不可思议"。将开权显实的辩证落实于"一心",显示了善月在表彰四明之学的同时,亦掺入了"唯心论"的因素。

二、修性离合

修性问题是宋代天台义学的核心问题,其中的关键便是修性的离合。

修性的离合问题是由修、性本身的差异性所引发的。一般的理解,修始、性本故有隔阂;由修而证性,则合二为一。这种解说大体不错,但不够圆融,它的问题即是本有与始有之矛盾,南北朝诸师对此争论颇多,答案均不令人满意。天台佛学在性具实相论基础上予以新的解说,以三谛的互融互具解决了修性的时序矛盾。知礼从"敌对种"的概念出发,创造性地提出了"全修成性,全性起修"的说法,使性修之间保持了一种合理的张力。当然,"性"毕竟不同与"修",如何对所证境界与性修关系的表达作出辨析,仍然是山家后学要思考的问题。

善月论性修大体是从三谛的融具关系入手,"要而言之,不逾三谛。三谛性泯,法相虚玄,故得体极相融,乃有三有九,文随义变,故或合或离"(《绪余集》卷中)。三谛中,中道为性,真俗为修。性约不改,为理造三千;事则造作,变造三千。善月强调,由有性具,方彰无法非性,因而"以性泯修,法法无作","修"可以被"性"所涵摄。善月由此还进一步推

出“唯心体具”之旨，“若不了唯心显体具者，圆顿之理乃成徒施即其之义也”（《绪余集》卷中），这与他将权实还原为“一心”是一致的，值得我们关注。

显然，善月很大程度上坚持了知礼的主张，以为性修乃是一个相成而显的过程，所谓非修无以显性，非性无以成修，缺一不可。修性的这种辩证关系表现在既有顺修，又有逆修。到此为止，善月基本上是对知礼理论的复述，但他以为这“犹是修性相对之说”，尚非“修性”圆极之说。修性的真正泯合应是“其位始乎圆住究极，在乎妙觉，故曰修性一合，无复分张”（《绪余集》卷中）。他云：“达无修性，唯一妙乘，法界洞朗，无所分别，其泯合之谓也。”（《绪余集》卷中）这样，善月最终又把知礼极富辩证意味的修性关系转化为对心性的回归，在某种意义上是以修证体验替代了对修性关系的逻辑把握。从知礼的观点看，这一形式似有不圆之处。当然善月这样做绝对不是回到山外的立场，因为对于智圆、仁岳之说，善月始终持批驳的态度，若此，则善月是在坚持知礼之学的原则下，试图对知礼之学有所修正。

善月以为，单以“三法是合”论修性离合是不够的，因为离合是对待之名，名不必相关为义，所以“今言离者，开义，则合在其中，如曰约性恒开等。合者，同义，则离在其中，如曰同名正因等。是不唯正离合之义，抑亦得相关之旨”（《绪余集》卷中）。也就是说，离合只是“名”，而其所指之义与之不相关。故“离”有开义，则“合”蕴在其中；“合”有“同义”，则“离”在其中。因此“离合”不单是指三法间的关系，更是指“法体”与“法相”间的关系，离合关系即是“三一”关系，其中“三者”为名、相、用，“一”为体。故“从名为名体，从相为体相，从用为体用，所对则一耳”（《绪余集》卷中）。善月以为，“三一有总相别相之异，三有互具各具之殊”（《绪余集》卷中），以“涅槃三德”概念为例，“一”为涅槃，三谓三德，“只一涅槃而论此三，此总相互具之三一也；若趣举一法为一为三者，此别相各具之一三也”（《绪余集》卷中）。

准此,善月以为性修离合关系可约为两层:一为从“理体”而言,一则就事用而说。具体而言又可分为四种:修性对论、离修性对论、合修性各论、离修性各论。善月以为,在把握性修关系时应该以“四意”为准,不可局论”,仁岳的错误即在于“专据对修方合之文以为教相定式,若其对修,必须合性者”(《绪余集》卷中)。就是说,性修各论并无“合”义,“对修”时,性修方合,这自然只是在事用层面谈修性,缺失圆具之旨。故善月批评道:“近代宗师有以名、义、体三论离合者,曰:离合之名定离定合,义则或离或合,体则非离非合。”(《绪余集》卷中)以名、义、体三者论离合不同于善月的“三一”说,因为后者作为“体” 的“一”已涵盖了名、义、相三者,即诸法理体本一,故能离能合,而不是“非离非合”。当然从“体”的自身而言,亦不妨说“非离非合”,但若定执,则是不可。因此善月提出以下质疑:

> 然有可疑者二。彼释疑文云:有名下之义,有体上之义。名下之义则名义相应,体上之义名岂能定之乎?此似与立义反。彼说离合之义,正应约名下之义,何得反以体义释耶?又名固不能定体,体必遍应众名而曰。抑体岂能应其名者,恐未可。(《绪余集》卷中)

善月的意思是,若以“名”与“义”必相应,则实际上只有名下之义,并无体上之义。既然又约体而论名义,则“体”怎能说是无离无合(无义)?

由此论性修离合当以“理”摄,不可局于言教,因为教相是随机而用,开合不定,离合不一,只有以“义”会通,方可殊散归一。故从圆教而言,“说修必全于性,说性必具于修。修极则复性,性极必反修。离处合,合处离,一多相即,合散宛然。出没合变,莫可纪极”(《绪余集》卷中)。并非是“性”为离,“修”为合;亦非离处无合,合处无离。而是修必全于性,性必具于修。若修要“全”于性,则修外无性,非由外而援性,因此“修”与“性”似离而实合。若性必“具”于修,则性中有修,非离性言修,故“性”与“修”又是合而有离。可见谈性修离合之关键是“性具”问题,不谈性具,

虽有三德三智等三法，只成“果头横显”、“因中别修”。

法体之性修如此，事用之修亦如此，此即性中起修的问题。对于这一问题，山家诸师亦有议论，包括广智、南屏等。不过善月以为广智、南屏虽亲炙知礼，自号四明传人，但在这一问题上的理解却未达知礼圆义。南屏的解释是：“以性中性起修中性，性中修起修中修，皆得为全性起修义也。”（《绪余集》卷中）南屏以为有性中之性修，修中之性修，性中起修便是由性中性起修中性，性中修起修中修。广智的见解则为：

> 全性中法身起为修中观照等，不然则是性起性，修起修，修性体别，即义不成。若在性时，则二修即性，全当一性之名；一性起时，唯修之外无别性体，方得谓之性外无修，修外无性。（《绪余集》卷中）

南屏之说光有“起”义而无“全”义，修性隔别。广智注意到此点，故强调由性而修，方有全义。尽管如此，广智之说仍非“即”义。因为，之所以能够“全”性起修，乃在于性修三法是“各相主对”，即不是单以性与修对，而是性修各有相对，故“论离则各相主对，言合则一性二修”。

比较了上述二说，善月有所评说。他以为南屏得“离”义，失“合”义，因为他的“离”没有“即”，而广智有“合”义，但他的三法缺乏“离”，故二师俱有失。圆教的“起修”乃是“正约对论，乃全性三而起修三”，既有“离”义，又有“合”义。所以这种“起修”既非广智的“交互而起”，亦非南屏的“修即修，性即性”，而是“起则俱起，即则俱即”。这一说法与知礼的理造即融事造是一致的。

三、真妄境观心论

真心妄心观之争是山家山外之争的一个主要内容。虽然通过争论，知礼的妄心观主张为天台宗人普遍接受，但伴随着慈云一系忏法活动的开展以及其他宗派修证法门的渗透，对天台观心的理解也在变化。如果说性修离合论是从理论层面把握本体与工夫的关系，那么观心论则是对

修证工夫的直接探讨。

善月首先指出对观心问题研讨的重要性。他说:

> 夫教门既明之于上,则观门宜论之于后也。如《指要》释一念之文而有真妄两说,排异显正,申明此义非不详著。然而后世犹有昧者,无他,只由说者始不以大体宗趣为论,徒以文相胶扰而已,故于两途不能直其说。苟真妄不直,则情智莫辨。情智不辨,则教旨不明。教旨不明,则解行失趣。解行失趣,则宗途之说乱于其间。于是有正有偏,有非与是。是非既判,则境观得以正,能所得以分。能所既分别,文旨有归。文旨有归,则思修者无惑。而后会于忘能所,非真妄之至理然后可得。(《绪余集》卷下)

在这一大段文字中,善月特别强调的并非是作为修证法门的妄心观的唯一性,而是境观之正对明于教旨的重要性,因而修证最终所达乃"非真妄之至理"。那么善月如何把妄心观与此点结合起来呢?

善月从十个方面阐述自己的观点,其要点是:论真妄大体、论情智迷解、论立教诠旨、论解行殊致、论宗途建立、论扶宗得旨、论境观能所、论文旨所归、论阴境立否、论旨归还源。

善月以为,观心之争之所以延续至今,在于持异议者不识"真妄大体",而此体即是教法之体。从佛教的化他而言,真妄二门为其纲要,而尤为台教之枢键,"舍是亦不足以尽吾道"。所谓真即真实、如实,妄即指虚妄、迷妄。约法而言,真妄有通、别二义。基于对修性关系的把握,善月认为:

> 一真法界本绝迷悟,平等觉心,讵论修证?则非真非妄可也。虽非真非妄而性德圆具,法法宛然。故性不定住,全性而起,随染净缘变造十界。是则性非真妄而修有真妄,此对论义也。既性德圆具,岂有真妄在于性外。性之真妄既许圆具,全性之修何妨融泯,故亦得论双非真妄,此又各论义也。然则性中虽有真妄,以其本来融

通寂灭，故并名为真。此真非对妄而立，乃非真非妄之真也。（《绪余集》卷下）

由善月的论述可知，真妄可约对论、各论。对论则性非真妄，修有真妄；各论则性修双非真妄。由于性中真妄本来寂灭，故其实为非真非妄，亦是“真”，此“真”自然非对“妄”而论。而“修”之非真非妄只是由于修的“圆具全性”，故其“非真妄”其实是基于“理即”；而要达到“实在”的“非真妄”，需要“修成”。由此面临的问题是：如何辨析作为理体（性）的“真”与作为事用（修）的“真”？善月的回答是，理事融即则真妄同源，所出本一，故而真即妄，妄即真。善月的真妄相即是建立在真法界非真非妄的前提下，从这个意义上讲，修之所证不同与理体。

由此，善月分出两种真妄：一为约法体言，一为约情智言。约情智则有九界妄法、佛界真法之分，灭情生智、背尘合觉则反妄归真，达于佛界真法。相对于约法体，这属于“情智相翻之说”，仍有真妄之对。而约法体说则不然，“情则十界俱迷，智则十界俱解，解则为真，迷则为妄”（《绪余集》卷下），故从法体而言真妄无别（隔别），乃俱真俱妄。若了此义，则在修时虽仍有情智相翻，但“解时，全情而为智；迷时，全智而为情”，不妨体一。

基于“体一智异”的观点，善月给出了别、圆两教不同的观心观。首先他以为教之所以立，即在于诱化众生翻情反智，趋于证悟之境。考虑到根性利钝，则教之所设有别圆、权实之分，其言不同，其意则一，即对妄明真，以真破妄。虽然如此，真妄有圆别之分，这自然要影响到对观心的理解。善月以为：“别教则离妄谈真，故妄属所破，别显于真。”至于用观观境亦只观妄中之真，非即妄是真。所以别人专缘理性破九显一，旁遮偏指清净真如。又曰：“能造心是，所造法非，皆此用意也。”（《绪余集》卷下）

别教的妄心观非即妄是真；圆教的妄心观是直观于妄，当体即真。善月指出了圆别观心有约境之不同、观义之高下，不过从佛之角度言并

无不同，这是因为无论哪种观法均为一种被机方便，根有利钝，故旨有"即离"，但约所说之体，则无异。就此而论，善月并不定执妄心观。但若要谈圆教之圆观，则不可弃妄而观，"唯观真而离妄者，是全迷圆宗所诠之旨也"(《绪余集》卷下)。可见善月其实是从自行与化他两个方面把握观心，这是其观心论的特点之一。

据此，善月对妄心观以更为圆融的解说。从化他讲，教以开解，解以立行，行必立境可观，故而即妄而观，解行一致。但从解、行自身而言，二者又有所不同。因为"解约虚论，故依圆诠教旨了法体本妙，解情虚通，唯不思议，尚何阴妄之有？虽不云观妄可也，所以昔人多谓观真者，盖有见于此尔"(《绪余集》卷下)。依解论境，境约理说，故唯不思议，亦名为真。但由解妙不能推出观行时亦是约妙境而观，因为境于理唯真，于事有妄，虽然妄境厚薄强弱不等，都必须"照情而达理，即妄而显真，方彰圆观有破妄显真之功，阴境得入理起观之要也"(《绪余集》卷下)。因此妙解不同于立行，"虚实既殊，真妄须辨"。

善月以解行之不同明确了约阴境而观的必要，化解了真妄之争。不过，善月将解行判然而分，以解约理，以行约事，则又有分隔二者之嫌疑。因为观的过程即是解的过程，妄心观之所以能即妄而真，也在于仍然有一个"真"在那里。问题的关键实际上变成如何辨析这种"即"，亦"解"与"行"的关系。四明知礼与山外诸师争论之焦点实在于此。

善月已经意识到此点，他以为在湛然之前，妄心观在台宗教学中是明白无疑的，因为解行有分，"惟其解行混而不分，或以解而定其行，或以行而弊其解，或谓解行咸然"(《绪余集》卷下)。由于解行不分，故有文旨之难，遂引发了围绕《金光明玄义》和《十不二门》而展开的观心之争。站在山家立场，善月以为知礼的妄心观并非"偏于一端"，而是"约行门的示所观，对彼立宗谓之观妄"，故无不妥。而智圆的观真妄和合心表面上是调和真心观、妄心观，"达六识之妄心显三谛之妙理"，实际上只是"转计之义"，考之以"大体宗旨"，仍然是观真心，非为圆说。此中原因在于，智

圆未分法体、情智，故以理为总，事为别，变造之事不具三千，摄事归理方具三千。如此，事属“妄”，仍须破，“达妄显真”有名无实。至于仁岳的观点，虽异于偏指清净真如，但“以事中一念为总”，则密扶智圆，潜斥知礼。

从善月的角度言，智圆、仁岳的错误与山外诸师一样，还是以解代行。而圆教的“行”非外援“解”，而是“即”于“解”，由此，观妄境之所而有能显真境之功。所以善月解释“达妄即真”非指既观妄，又观真，但观妄而矣。故约境唯云观妄，兼境则示观达妄即真。也就是说，观不思议境已是“观边义”。这即就及到二重能所的概念。善月以为，以不思议境对观属于初重能所，以意对所破则为二重能所，故云：

> 若无初重，则观无所本，智何所契，故观心必本于谛，亦必契于境，此三观所以观于三谛，故有初重之能所。若无次重，则观何所用，境何所显，故观必观于境而后显于谛。此谛观所以合一，能观之观观于阴入之境，故有次重能所。（《绪余集》卷下）

两重概念的引入是为了解决“能观”与“所观”如何相即的问题。在这里，善月是以教观、解行的相即消解这一矛盾的，处理方式有异于知礼纯从敌对种的概念出发把握能所的相即。

相对知礼对妄心观的偏执态度，善月于真妄观始终有一种平衡的倾向，“善夫两重能所之旨，则观真观妄未始殊途”。当然在这一前提下，善月还是要偏向于观妄，“但言观真未必观妄，言观妄者必该于真。故两重能所实以次重为正，四明亦以观妄为宗，良有以也”（《绪余集》卷下）。

善月从教观、解行方面解释两重能所，以此将妄心观纳入到佛教整个教法的体系中，其实多少冲淡了妄心观作为一种行法的重要性。所以在文章的最后，善月点出了观法之旨归，他说：“所论虽有多义，要其大节，率归境观而已。所以旨归者，则又意在境观双亡，双亡则一性。一性则还源，还源即极至也。”（《绪余集》卷下）可见约境而观非为目的，境观双亡方为至极。按《起信论》的说法，觉性湛圆，法界一相，本无彼此、境

观,但不觉心动而有万法之起、境观之分。境观既是起妄之源,又是变迷之始,境观二者有相成相待之用,故从教法而言,佛只是将观心视为一方便复本之门,不可定执。

那么如何由境观而达至极呢?善月以为当为不思议境观。相对于思议之观的能所相待,不思议境观是"全境作观,还照性源照性之处。观全是境,境观无外,能所一如,即绝待义也"(《绪余集》卷下)。境观绝待,则境观双无,能所皆泯。由此善月得出结论:"境观双绝之处,融妙三千一时显现。然云三千显现者,犹约修门云尔。究竟到头,亦无三千可得,方曰还源之旨也。"(《绪余集》卷下)

善月承认理具三千、事具三千,但这只是就三谛的关系而言。若谈修证,则所证至极已达圆融之地,故无三千之法。善月的思想不同于山外派,但对四明之学亦非复述,毋宁说善月试图在山家、山外之间达成一个新的平衡。善月之学的意义也正在于此。

第十二章　宋代天台忏法的兴盛

根据天台史籍,知礼为中兴北宋天台义学之主,故被奉为天台宗十七祖。但是,宋代天台宗的发展不仅表现在教义建设方面,而且还体现在对世俗社会生活的参与方面。如果说,前者是台教上行的理路,那么后者便是它下行的去路,二者之关系正体现了天台宗一贯的风格:解行并重,即俗而真。此二者亦如鸟之二翼、车之双轮,须臾不可离。

天台宗的历史业已证明,在该宗的兴盛时期,义理探讨与宗教实践总是齐头并进,隋代智者大师创教时期是这样,宋代山家山外之争时期也是如此。因此,当四明知礼在为恢复天台教观、捍卫台宗圆旨而斗争的同时,另一位大师则在努力创建本宗的修行实践法门,并将之推行到民众中去,他便是号称义通"二神足"之一的天竺忏主慈云遵式。由于遵式及其法系的工作,天台忏法不仅成为宋代天台僧徒的基本修行法门,而且成为沟通台净、促成二者合流的中介。

第一节　宋代天台修忏理论的建立

智者大师在创建宏大理论体系的同时,就对忏法予以相当的重视,并加以规范化。但严格地讲,忏法在隋唐天台佛教那里主要局限于修行

者自身，对大众施忏则带有较大的随机和方便性，这也决定了忏法在当时难以制度化而成为天台的自修、化他法门。

直至北宋，天台忏法始迎来了它发展的高峰期，其不仅成为天台僧人的日课，亦成为一种面向世俗社会的制度化行为。宋代天台忏法之盛乃天台应宋代社会之机的结果，这表现在两个方面：一方面，宋代天台学者对忏法的高度重视，将其抬至极其显要的位置；另一方面，则是天台忏法与民间习俗（尤其是荐福送亡）的结合，从而为忏法的发展奠定了世俗基础。

宋代天台学者热衷于忏法是有目共睹的，而忏法在台宗学者理论与修行实践中的显要性也是令人瞩目的。遵式作为天竺忏主，其对忏法之重视自不必说，即使如知礼这样的义学名僧，在投入山家山外之争、复兴天台教义的同时，也对忏法倾注了极大的热情。从表面上看，知礼似乎只是一名学僧，对忏法实践了无兴趣，但通过检视知礼文献，我们不难发现，知礼对忏法同样给予了极大关注，其专门论述忏法的文章即有好几篇，如《金光明最胜忏法》、《修忏要旨》、《千手千眼大悲新咒行法》。与之相应的是，知礼的修忏实践更是倾动朝野，具有一种轰动效应，以至于围绕劝说知礼住世的往返书信即达数十封之多，这些文献后来被结集于《四明尊者教行录》中。

天台忏法之所以成为宋代天台理论与实践的核心，根本原因是观心与忏法的结合。观心即是忏悔，因此忏法的问题在某种意义上讲即是观心问题。由此我们就不难理解，为何宋代天台宗一方面为建构极其精巧的理论体系，为捍卫天台圆旨而倾力相争，另一方面又在忏法理论和实践上有很大的发展。在知礼身上我们看到了两者的结合。从这个意义上讲，宋代天台忏法理论的建立是知礼与遵式共同努力的结果，其中知礼提供了根本性的指导原则，而遵式则是将整个理论系统化并最终以一种更为圆融的形式表达出来。

知礼的忏法理论集中体现于《修忏要旨》一文中，此文收录于石芝宗

晓所编的《四明尊者教行录》第二卷。尽管文章篇幅不是太长，但可以说涵盖了知礼忏法理论甚至宋代天台忏法理论的精髓。

在《修忏要旨》中，知礼首先对行法予以分类，他说：

> 夫诸大乘经所诠行法，约身仪判，不出四种，摄一切行，罄无不尽。一曰常坐，即一行三昧；二曰常行，即般舟三昧，并九十日为一期；三曰半行半坐，即方等三昧，七日为一期。又法华三昧，三七日为一期；四曰非行非坐，即请观音三昧，四十九日为一期。又大悲三昧，三七日为一期。（《大正藏》卷四六）

知礼把行法分为四种：一行三昧、般舟三昧、法华三昧（方等三昧）、观音三昧。从宋代忏法的实际情况看，法华三昧（方等三昧）、观音三昧较为盛行，其中又以法华三昧为最盛。知礼重点要谈的即是法华三昧。

法华三昧行法为智者大师所创，其内容在前面已有介绍，兹不赘述。知礼这里所谈虽然是对传统的继承，但更赋予了新意，即以观心（妄心观）统摄行法。

知礼以为，诸多行法既有毕世行之者，又有刻日记工者，不可一律。因此行法之关键不在定日，而在“用心”。他说：

> 今所修法华三昧者，若能精至进功，岂不破障显理？然须预识标心之处，进行之门，所谓圆常正信也。云何生信，信一切法唯心本具，全心发生。生无别理，并有本具。具无别具，皆是缘生。故世间相常，缘起理一。事理不二，色心互融。故法法遍周，念念具足。十方三世不离刹那，诸佛众生皆名法界，当处皆空，全体即假，二边叵得，中道不存。三谛圆融，一心具足，不一不异，非纵非横，不可言说，宁容识识，斯是不思议境，入道要门。（《修忏要旨》）

知礼所强调的用心，即是指“行法”（修忏）必须纳入到“观心”的范畴下，而前提便是信“唯心本具”，这是进入修忏状态的保证。

知礼所说的“唯心”当然并非是在一般意义上给出的，而是就“性具”

而言,即诸法虽由心生起,但亦是"唯心本具",因此谈唯心并不废诸法,相反二者是一种互动的生成关系。显然知礼是试图用性具思想来确保忏法实践的有效性与神圣性,防止忏法的形式化和"唯心"化倾向。了达"唯心本具",即是"天台智者先令行人亲近良师,学忏悔处"。在此基础上,知礼给出了三种忏法形式:作法忏、取相忏、无生忏。前二种忏其实便是事仪,后者便是理观。知礼着眼得事理观,故云:"了我心自空,罪福无主,观业实相,见罪本源,法界圆融,真如清净。"(《修忏要旨》)可见,修忏过程实质上是通过观心体悟实相,因此"法虽三种,行在一时。宁可阙于前前,不得亏于后后,无生最要"。

知礼以无生忏法(理观)为要,并非是否定事仪的重要性,而是以为事仪应该有理观之前提,"以此理观导于事仪,则一礼一旋罪消尘劫,一灯一水福等虚空。故口说六根忏时,心存三种忏法,如是标心方堪进行"(《修忏要旨》)。一礼一施、一灯一佛在理观的指导下已不是一种纯形式化的外在行为,而转化为一种由于精神世界的根本转变而引发的主体投入,如此事仪才能真正发挥它的效用。因此,在忏法程序上,知礼全依智者的《法华三昧仪》,以为行者初入道场当具足十法,但关键是要"用心"。我们先看事仪次第:

> 一者严净道场,二者清净身器,三者三业供养,四者奉请三宝,五者赞叹三宝,六者礼佛,七者忏悔,八者行道旋绕,九者诵《法华经》,十者思维一实境界。(《修忏要旨》)

此十法虽有说施、运心、诵经等等不同,知礼着重从"用心"方面予以诠释,故于细节略而不记。对前两法(严净道场、清净身器)知礼未置多辞,对第三者(三业供养)则有解释,他说道:

> 行者三业供养之际,须起难思之想,离于谓实之心。若香若华,体是法界。能供所供,性本真空。其量遍周,出生无尽。其性常在,亘彻无遗。岂唯遍至此界他方,抑亦普入未来过去,普献三宝,等熏

众生。虽曰财施,以财通法,能资法身,五果皆常,四德咸显。(《修忏要旨》)

知礼要修行者在行供养之时能够作以下观想:虽有供养,其性本空;虽为财施,实为法施。如此,供养方显不可思议之力。

知礼又对"礼三宝法"进行解说。先是礼佛,知礼说道:"且初礼佛时,深知佛体不离我心,同一觉源,圆照诸法。诸佛悟,起同体悲;众生迷,强受诸幻。悲苦相对,感应斯成。一身遍至诸佛之前,一拜普消无边之罪。"(《修忏要旨》)显然,"礼佛"仍然是一种"观想",不过相对于前者,观的是对象(佛)与我心的同体相即,较诸前者似又进了一步。至于礼法、礼僧,同礼佛一样,亦是要通过观想达到因果不异、生佛不二的认识。当然,体达生佛同体不是说众生无须修行,更不是说行者不用忏悔,而恰恰是要滋生出忏悔之情。因为无始以来众生造罪作业,"自身为业本,众生为恶缘,生生于彼爱憎,处处于他淫杀。况一切男子是我父,一切女人是我母,无不业累相关,悉为烦恼所覆"(《修忏要旨》)。既然"我"之烦恼与众生烦恼相关,"我"当生"同体慈悲"以自忏忏他,所以礼佛之后便是"忏悔"。

知礼先对"忏悔"作了一番解释:"初修忏悔者,所谓发露众罪也。何故尔耶?如草木之根,露之则枯,覆之则茂,故善根宜覆,则众善皆生;罪根宜露,则众罪皆灭。"(《修忏要旨》)这一解说只是对传统说法的复述,并无新意。知礼当然不会满足于此,故继续解说道:"今对三宝,真实知见,照我善恶之际,穷我本末之边。故原始反终,从微至著,悉皆发露,更不覆藏。"(《修忏要旨》)知礼以为,要发露的不仅是事相意义上的"罪",而是要在根本上穷其之源。

如果我们联系知礼对妄心观的强调,则"罪"之发露即是对"妄心"之照,忏悔的实质就是妄心观。由此,知礼很自然地引出下面的文字:

所谓逆顺十心通于迷悟两派,故迷真造恶则有十心。逆涅槃

> 流，顺生死海，始从无始无明起爱起见，终至作一阐提拨因废果，所以沉沦生死无解脱期。今遇三宝胜缘，能生一念正信，先人后己，改往修来，故起十心，逆生死流，顺涅槃道。始则深信因果不亡，终则圆悟心性本寂，一一翻破上之十心。不明前之十心，则不知造罪之相。若非后之十心，则不知识修忏之法。故欲行五悔，先运十心。（《修忏要旨》）

知礼以恶之源为“心”，迷则作恶，悟则翻恶。当然这种“翻”仍然是一种“圆教”意义上的“翻”，因为逆顺十心虽迷悟不同，但相异体一，所以“翻”而“不翻”。换言之，“翻”不是把“逆心”给消除，而是要让其呈现相状，从而得以转“逆心”为“顺心”。可见运十心的过程其实就是了达恶源，通达心源。当众生通过“运心”与自己之心源（心性）连通后，忏悔才成为可能。

基于此，知礼提出了圆教的忏悔观。他以为，诸法本来清净寂灭，“全体灵明无相无为，无染无碍，互摄互具，互发互生，皆真皆如，非破非立”，但无明风动，由明而昏，故而以菩提为烦扰，认涅槃为生死。忏悔法由此而设，乃为众生开解脱门。究极而论，忏悔即是转迷为悟，了无明即明。这样，知礼就把一种作为方便的修行法门上升到了一种根本法门的高度，实际上即把忏悔等同于“观心”，他把这种忏悔称为“理忏”。由此，知礼把五悔分为忏悔六根与四悔两个部分。

所谓“五悔”，其实亦可云“四悔”，最早出现于《金光明经》中。义净译《金光明最胜王经》（卷三）云：“善男子，有四种业障难可灭除。云何为四？一者于菩萨律仪犯极重恶；二者于大乘经心生诽谤；三者于自善根不能增长；四者贪著三有，无出离心。”（《大正藏》卷一六）对此四业，该经亦提出相应的四种对治之法：

> 一者于十方世界一切如来，至心亲近，说一切罪；二者为一切众生，劝请诸佛，说深妙法；三者随喜一切众生所有功德；四者所有一

切善根，悉皆回向阿耨多罗三藐三菩提。

可见，“四悔”指亲近诸佛、劝请诸佛、随喜、回向，这于理而言已经圆满，但为了“对治无决定喜退之障”，生大惭愧心，知礼后来又在“四悔”之后加上一个发愿，故成五悔。

知礼五悔的独特性，在于把五悔“分析”成“忏”与“悔”，这样也就把它分为忏悔六根与四悔两部分，“忏悔六根”即是五悔中的第一悔“亲近诸佛”。这一处理的意义在于通过“观心”，把主体对客体趋向关系上的“亲近”，转化为主体对自心的“亲近”。如何“亲近”？必须全身心地投入，用眼、耳、鼻、舌、身、意等“六根”去感受。尽管忏悔从根本意义上讲是“忏心”，但此“心”非狭义上的与色身相对的“心”，而是统辖色身的一个完整“生命”。从这个意义上讲，“亲近诸佛”就是改变色身的“感受”，这种改变当然不是美学意义上的视觉变化，因为这改变的只是对“对象”的感受，而“感受者”并无变化。“亲近诸佛”其实是无物可“受”，故与其说它是一种感受的起伏，不如说是对世俗意义上“感受”的消解，以此让“佛”得以呈现。所以忏六根是忏悔的真正开始，其重要性是不言而喻的。正如知礼所说：“忏眼根罪时，即见诸佛常色；次忏耳根罪时，即闻诸佛妙音。乃至忏悔意根，即悟刹那住处三身一体，四德宛然。”（《修忏要旨》）忏罪业的同时即是罪相的消解，佛相的显现。进一步说，“忏”就是要达到“一切罪相无非实相”的状态，如此而忏方为圆忏。

同圆教的观心一样，能忏与所忏亦是一体相即的关系，所以十恶五逆、四重八邪既是所忏，同时又是能忏。忏的目的是为了消业去障，假如在忏的同时还有能所的对立，那么这种忏仍是不彻底的。圆融的忏应是“能忏所忏俱忘，终日加功，终日无作，是名无罪相忏悔”（《修忏要旨》）。

显然，知礼心中最高的忏悔是“无罪相忏悔”。但他并不以为忏悔就此可以终结，相反应“终日加功，终日无作”（尽管“无作”，但还得“加功”）。“无作”是修证所达到的境界，“加功”则是修证自身的要求。虽然已无一实际具体的“罪相”等待你去“忏”，但这不等于你无罪可忏，因为

这种消极态度本身即是一种“罪”,因此忏无相之罪实在是向着更高的境界上升。若此,则忏悔所证得的最后境界,其实是一种开放性的状态,我们未可执著于此,这体现了知礼一以贯之的性具思想。而对此一问题,遵式持有不同的看法,曾与知礼有所讨论。具体情况将在后文详细介绍。

有了理观的指导,事仪就变得生动,这里相应于“忏六根”的事仪便是“五体投地”。知礼说道:“如泰山颓,克责己心,语泪俱下,挫情折意,首罪求哀。”(《修忏要旨》)即便有了了达实相的理观,也不废至诚动容的事仪,因为二者是因缘、主次的关系。事仪的勤行只会促进理观的深入,正如洗涤衣物,“虽净在清水,若不加之灰皂,垢腻难除。故正助合行,如目足相假,岂独灭罪,即能证真”(《修忏要旨》)。相反,若无圆观(理观)作为指导,一般的忏法虽然也能够灭罪生善,但止于三界,未达究竟实相,故不名大乘忏法。

如果说“忏”的主旨是“袒罪现佛”,那么四悔的核心就是“悉能灭罪”,因为“佛现”故能“灭罪”。知礼说:“劝请则灭波旬请佛入灭之罪,随喜则灭嫉他修善之衍,回向则灭倒求三界之心,发愿则灭修行退志之过。”(《修忏要旨》)所谓灭罪,从根本上讲就是灭不现佛之念。此念或者清晰明了,或者隐而不彰,或有意,或无心,不管怎样,都是对“佛”的遮蔽,因此灭罪就是“现佛”,此与忏六根其实是一致的。试以“回向”为例,知礼说:

> 所谓回事向理,回自向他,回因向果。初回事向理者,元由理具,方有事用,一切修证,不出理性。众生强执,计是有为,今回此心,向于实际。回自向他者,昔迷理遍,凡所修善,庄严自身,及己眷属。今顺本性,回向众生。回因向果者,一毫善种,三业熏修,不趋二乘,宁滞三有。修既顺性,则成缘了二因。因必显真,同归究竟三德,是名回因向果。(《修忏要旨》)

从一般意义上讲,“回向”是指以己之所修善根功德回转与众生,并由此使自己趋于菩提涅槃,因此被视为一种自行化他的菩萨行。知礼这里更多的是从天台性具论出发把握“回向”,因此回向不但是“化他”,更是“自行”。如知礼所说,被“回”的是“事”、“自”、“因”,所“向”的是“理”、“他”、“果”,不是有因方有果,而是“理具方有事用”。就是说,种种修证、功德都是属于“事用”层面,故其“回”非向外,而是回到自身,回到自身即是回到“理具”。由此,这种回向有回向之行,而无回向之相,恰与知礼所推崇的“终日加功,终日无作”的“无罪相忏悔”统一起来。可见忏六根与四悔其实是一致的。如果说忏六根偏于从“理”的层面言现佛,那么四悔便是从具体的事仪方面谈现佛。

忏悔之后即是八者行道旋绕、九者诵《法华经》。此二者与前面一样,亦应在观心层面上把握。正如知礼所云:

> 但想绕佛之身、诵经之声皆是法界,各遍虚空。一切众生闻此句偈,十方三宝受我旋绕。而无能旋所旋,永绝能诵所诵。旋则步步无迹,诵乃声声绝闻。故曰:举足下足无非道场。又云:其说法者无说无示。(《修忏要旨》)

相对于忏悔的灭罪现佛,旋绕与诵经可以理解为是在“现佛”的基础上的一种“实践”,其目的是通过身、口之行将忏悔之“意”具体化,从而使得“忏悔”成为一种当下的、不由自主的行为。

但整个忏法到此并未结束,因为以上种种其实都是一种“事仪”,属于别修,而正修乃是纯用理观的“坐禅实相观”。知礼从坐相、观门两个方面论述这一观法。所谓坐相,其实就是结跏趺坐,全跏最好,半跏亦可,关键是要调身、调息、调心,以利于生发禅那。显然,知礼所说的“坐相”正是天台观法中的“止”(禅定)。禅那既发,则可进入观心层面。遵循妄心观的原则,此一观心如知礼所述:

> 唯观当念现今,刹那最促最微,且近且要,何必弃兹妄念,别想

> 真如。当观一念识心,德量无边,体性常住。十方诸佛、一切众生,过现未来,虚空刹土,遍摄无外,咸趣其中。如帝网之一珠,似大海之一浪。浪无别体,全水所成。水既无边,浪亦无际。一珠虽小,影遍众珠宝。珠珠之影,皆入一珠,众珠非多,一珠非少,现前一念,亦复如是。性彻三世,体遍十方,该摄不遗,出生无尽。九界实造,佛地权施,不离即今,刹那能穷,过未作用。然须知性具一切,是故能摄能生,勿谓本觉孤然,随妄缘而方有。观非无缘,今观诸法即一心,一心即诸法。非一心生诸法,非一心含诸法。非前非后,无所无能。虽论诸法,性相本空。虽即一心,圣凡宛尔。即破即立,不有不无,境观双忘,绝对斯绝。非言能议,非心可思,故强示云不可思议微妙观也。此观非灭罪之边际,能显理之渊源,是首楞严禅,是法华三昧。亦称王三昧,统摄一切三昧故;亦号总持之主,出生一切总持故。功德甚深,称叹莫及。(《修忏要旨》)

观当下一妄念乃知礼一贯坚持的立场,如果说在真妄观心论之争时,知礼强调妄心观主要是从"观"之圆融角度切入的话,那么在忏法背景下谈妄心观,则更多的是要体现它的甚深功德,不可思议。而妄心观之所以有此无量功德,则正在于当下一念性具诸法,随缘则三千诸法森罗毕现,不变亦是凡圣宛然。从忏法角度讲,要"忏"的三千诸法是无法破除的,就此而论,"忏"是没有尽头的,因此忏悔的关键并非让你无罪可忏,而是无罪相而忏,用天台的术语来讲即是"除病不除法"。忏悔最终是要达于具法而不染于法,也就是体证到诸法实相之境。如此,忏悔不只是一种方便,而成为主要法门。

可见礼佛即是观佛,观照生佛同体,自他不二。形式上的礼、忏正是要保证行者进入"观"的状态。由于观心与忏法之间的这种相即性,我们便可以认识到,引发山家山外之争的《金光明玄义》"观心"问题,其实并非纯文本的考证(广略本的区分)或义理之辩,而与宋代天台佛教的修行(忏法)紧密联系。

因此我们也不难理解，知礼思想的“偏执”具有一种整体性和结构性，他对忏法“苦行”的注重，与对性恶论的强调、妄心观的提倡是一致的。知礼在天台义学上的发明，实质为宋代天台忏法奠定了原则基础。当然，知礼毕竟是一位义学名僧，义理上的探讨占据了其生命中的主要部分，故而虽然他予忏法以极端重视且身体力行，但并未试图建立起一套围绕忏法的修行实践体系。忏法实践的系统化工作是由遵式完成的。

第二节　宋代天台忏法的完善

作为宋代天台忏法的实践大师，遵式虽然在义学上的成就不如知礼，但他能在接受知礼教学的基础上，把知礼的思想原则贯穿于忏法活动中，从而将忏法系统化，使忏法进入一个新的发展阶段。

相对于自身忏法实践的成就，遵式在忏法理论上的贡献并不太引人注目。但这并不意味着他的这一工作不太重要，相反在某种意义上讲，正是通过遵式的努力，天台的忏法理论系统得以完善。对此，我们可以从两个方面加以论述：第一，遵式对忏法文本的整理；第二，遵式对忏法所证境界的理解。

遵式对天台忏法理论的完善，主要是通过对忏法经典的整理、校订工作而实现的，因此这同时也是对天台忏法传统的继承与再诠释。由于已知的原因，有关天台忏法的文献在唐五代后也多有散失，即便遗存下来，也有文字错讹、文义篡改之处。直至北宋，在遵式等人的努力下，遗失的忏法典籍得以收集（如《方等行法》即是北宋咸平六年（1003）由日僧从海外带回），目前我们所看到的忏法典籍基本上都经过遵式等人整理的。

遵式等人的文献整理、校订工作，不但为宋代天台忏法的开展奠定了一个文本基础，而且也为忏法指明了一个新的发展方向。比如，遵式在文献勘定本的序言中总是要对未勘之本的错误提出批评。遵式还多

次提及“理观”的概念，如在《法华三昧忏仪勘定元本序》中说道：“患其稍易旧章，或亡精要。且十科行轨，理观为主，倘一以误，九法徒施。”(《大正藏》卷四六)所谓十科，即忏法仪式的十个程序，大体而言，可分为事仪与理观两个方面，前者属于修忏之预备和方便，后者实为行忏之精要。遵式提出“理观”问题，说明当时忏法活动中有忽视“理观”之现象存在，在叙说治《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》的缘起时，遵式曾指出：“应知大乘三种忏悔，必以理观为主。”

现在我们以《金光明忏法补助仪》为例，说明遵式对忏法行轨之改造。

《金光明忏法》为天台主要忏法著作之一，灌顶《国清百录》对其作过介绍。其行仪的前一部分与《请观世音忏法》、《方等忏法》一样，也是“庄严道场，别安唱经座，列幡华”。接下来便是“安功德天座在佛座左，道场若宽更安大辩座，四天王座在右”(《国清百录》卷一，《大正藏》卷四六)。值得注意的是下面的内容：“诸座各烧香散华，尽力营果菜，又别饤一盘杂果菜，拟散洒诸方。”可见在隋唐时期的金光明忏法行仪中有“施食”的因素，体现了这一忏法的“供养”性。当以上事仪均已结束后，便是“奉请”诸佛，如云：“一心奉请本师释迦牟尼佛，一心奉请东方阿闳佛……一心奉请金光明菩萨摩诃萨……”奉请完毕，则是以下行仪：

> 复述心建忏之意，随智力所陈自在说。说竟，三称宝华琉璃世尊、《金光明经》、功德天。三称竟，以杂盘食洒诸方。当说波利富娄那，以去至今，我所求皆得吉祥。若竟，唱一切恭敬，还一一礼上来所请三宝。礼竟，三遍旋。旋竟，三自归。(《国清百录》卷一)

从以上叙述可以看出，金光明经忏法在隋唐天台忏法中较注重事仪，而对理观部分较少考虑。

灌顶《百录》对光明忏法行仪的描述，主要依据昙无谶《金光明经》旧译本，此本相对于义净的新译本甚不完善，故于行仪次第多有缺漏乃至

不确之处。考虑到这点，遵式觉得有必要对光明忏法加以补充完善。遵式对文本整理校订的经典依据，主要是义净的新译本和《法华三昧忏法仪》，而指导精神则是要凸显金光明忏法的“理观”意义，突出观心法门对忏法的介入。

遵式首先强调金光明忏法的几个原则，而特别指出的则是“请”之深意：“此法同请观音，以请为行”，“七日六时须番番礼请，《百录》方等仪及法华三昧皆结云：于后六时，略去请佛，余九法悉行无异。唯《请观音》及《金光明》文无此结明，可准知也”（《金光明忏法补助仪》，《大正藏》卷四六）。金光明忏法同请观音忏法一样，须日日请佛，这从《百录》本中可以见到。此外，《金光明经·天女品》的每日三时称三宝名，其实也是指邀请大吉祥天，而诵持神咒请召我，则是希望我“至请”。遵式对“请”的看重寓有深意，因为在遵式看来，所谓的“请”就是使佛的“现在”，其实即是与佛的感应，只有至诚而请，方有效果。

从“所请”（佛菩萨）而言，遵式以为，依《请观音》经，“请”有三义，即为自请、为他请、为护正法请，《金光明经》正是为护法而请。而从“能请”（众生）来说，亦有相对应的三种，而此三者乃混而为一。自请复有三，即延请、祁请、愿请，分别对应于身、口、意三业。所谓延请指洗浴其身，礼拜供养，即身业延请也；诵咒召我，即口业祁请也；至诚发愿，即意业愿请也。为他、护法三业亦尔。而“延请”中又分为三：标心、约行、证请。所谓“标心”指“诚意祈求，专诚则感”，义净新本解释为“实言邀请发所求愿”，可见“标心”即是诚心发愿。“约行”者为“虽不标心，其人三业淳净”，故指日常行为清净。而“证请”则指最后证得法性，如《金光明经·鬼神品》云：“若入是经，即入法性。”这便是指“即于是典（《金光明》）中而得见我释迦牟尼”。

对于遵式如此重视“请”，他人有疑：“《百录》云：金光明忏法但应折意悔罪，那忽有求？”遵式的解释是：

> 其理实然。但由行法事出此品，以吉祥为主故，品意复是福资

> 说听，品内之文多明财宝，少说忏悔，唯新本云供养诸佛，自陈其罪，回向发愿等。然复品明增长财物，因是之故，多招谄附，欲免斯过，故示所求也。(《金光明忏法补助仪》)

遵式以为《金光明》自是以忏悔为主，但文中有增长财宝之语，为了避免误解，故示有求，此“求”正是一种“正求”。所以遵式以为此作有二意：“一者，若直忏净心不余图，专依事理，一心精进。若取相若观空，意期灭罪，此非所论也。二者，若为护法及请说因缘，标心所求，行者须精识其过。”(《金光明忏法补助仪》)

遵式尤其强调在“标心”所求时要明辨真伪，也就是“发所求愿”是否真诚。为此他以三义“显正”：一是就“能请之机”，要求“请必须实，说必须了，听必须勤”，舍此，难以感佛；二是约“能应之圣”，若所请至诚，则“圣”人不欺，必有感应；三是关于“与财之意”。供养之意在于“润其处而致请，充其乏而益说，给其资而久听”，可见与财之目的仅在令说法者身住心安，“昼夜欢乐，正念思维，分别深义”，而非“饱食终日，无所用心”。遵式在此特别指出，僧人切不可有借行忏之机而生蓄财之念，因为法尚应舍，何况非法，“窃窥财利”只会自犯严科，没有福报，反得恶果。

从以上遵式对“请”的论述可以看出，忏法在宋代社会十分普遍，但要确保忏法的纯正性与有效性，“请”之至诚极为重要。基于此，遵式对金光明忏仪作出了“补助”。首先依据义净新译，遵式将金光明忏法之事仪开为十科，即“一者严治净室，二者清净三业，三者香华供养，四者召请持咒，五者赞叹述意，六者称名奉供，七者礼敬三宝，八者修行五悔，九者旋绕自归，十者唱诵经典”(《金光明忏法补助仪》)。这一次第与《百录》本稍有差异，但遵式以为将二者加以对照则可明了。

遵式依次对事仪作出不同程度的补充。

第一严净道场法。遵式对道场的布置有着严格的规定，要求道场“须安释迦像，于像前安《金光明经》，于佛左边安功德天座。准新经，应画吉祥天像。道场若宽，更于右边，安大辩四天王座。准毗沙门咒法中，

于佛左画吉祥天，于佛右作我多闻天像"(《金光明忏法补助仪》)。此外，行者不仅要把法器安置妥当，而且还要尽力供养，"备于己力所办，倾心尽意，极于严净"(《金光明忏法补助仪》)。其实，遵式对道场庄重的强调，更多着眼于营造一种神圣庄严的氛围，以利于宗教情感的激发，正如他的解释："所以者何？行者内心敬重三宝，超过三界。今欲奉请供养，岂可轻心？若不能拔己资财供养大乘，终不招贤感圣。重罪不灭，善根何由得生也。"(《金光明忏法补助仪》)

遵式并非依据道场形式上的庄严来判定"心"之诚伪。在《方等三昧行法序》中，遵式就曾感叹僧界中的"事而不敬"的现象，他说："今时或坛场延袤，形像巍峨。行法则半任胸裁，律范则全由心匠。纵谓七众阶节，宁逾越上首之科；虽曰像多无妙，要符表法之便。"(《大正藏》卷四六)可见行忏之关键是如法，而非刻意追求形式，所以在《炽盛光道场念诵仪》中，遵式解释设坛供养首要之意是"示清净处"，"清净"乃相对于行者而言，故贫者"只于所住选于胜处，便于净地安立道场"，至于富者则要"选取上处，避喧远秽，迥绝之室及先非秽染，或新立堂宇最为第一"(《大正藏》卷四六)。贫者、富者所处不同，但清净无异。《念诵仪》所讲的忏法主要是一种施食，不同于光明忏法，两种忏法对道场规定应有所不同，不过从根本原则而言，二者是一致的。

关于清净三业。所谓清净三业，自然是清净身、口、意三业。在整个行忏时期，行人入道场须"日日以香汤沐浴，若至秽处，事讫即浴。纵一日都不至秽，亦须一浴。著净洁衣，若大衣、诸新染等服。若无新衣，当取己衣胜者，重净洗染，以为入道场衣。出入脱著，此可意知"(《金光明忏法补助仪》)。这是对"身"的要求，它源于法华忏法三昧忏仪。至于口、意方面，则要求行人"终竟七日，专莫杂语及一切接对问讯。如索所须，但直语其事，不得因事牵发余说。行人终竟七日，专秉一心念所修法，不得刹那念世杂事。宜在密防，勿令萌动"(《金光明忏法补助仪》)。遵式对清净三业的要求，总的原则是持净心而不散失。

第三香华供养方法、第四召请诵咒方法、第五赞叹述意方法之补助内容,亦略同于法华三昧忏仪中相应的部分。在第五称赞三宝法中,遵式特别指出诸佛请至道场、生佛相对的真切性,他说:“行者既咨请竟,决定想一切三宝及诸天仙,悉集道场,如对目前,即了知身口意业充满法界。”(《金光明忏法补助仪》)因此,文中唱词对佛之相好的赞美较诸法华三昧忏仪更生动、形象。这一变化反映了在隋、唐、宋不同历史情境下,众生对感受、体验神圣形式的不同程度的要求。

第六称三宝及散洒方法。对于遵式而言,散洒之法应有严格的程序,他对光明忏法行仪作出补充的一个原因,即在于昙无谶的旧译于“散洒之法”语焉不详,有所缺漏。这在“缘起”一节中即有特别的论述。

当时对于遵式的“补助”工作,有人就有所疑问:“事仪已载《百录》,观慧复指余文,于是二途,更何所补?”(《金光明忏法补助仪》)问者的意思是,事仪具在《百录》,何劳再补。遵式的回答是:“今观事仪既出旧经,谶师语约,《百录》一准亦无别立,行用之际,迟回之事,不免数四。且散洒一法,经云:别以种种美味供施于我,散洒诸方,尔时当诵如是章句。寻此一文,难晓者四。”(《金光明忏法补助仪》)遵式以为,《百录》对金光明经忏法行仪的描述乃遵循昙无谶所译经典,而谶本属于旧译,文字简略,故于行仪言之不详而且难解。对比义净新本,遵式特别指出其四点缺漏:“一阙别明奉饮食供施天女,二阙分洒散别施诸神,三阙明散食处所,四诵咒时节似未次第。”(《金光明忏法补助仪》)相对于此,义净的新译则只缺“第三明散食处”,余则明了,“亦以香华及诸饮食供养我像,复持饮食散掷余方施诸神等。诵咒之语亦复别出,先令礼佛后即诵咒,而云召请不云于散洒时诵”(《金光明忏法补助仪》)。

从新旧译本之差异可以看出,旧本对行仪中的“散食”与诵咒礼佛之关系把握不透,故有未曾礼佛即诵咒之举,混乱次第之嫌,而遵式依据新本认为:

> 咒本召唤天女,只可兼于徒党。若令散食处诵,则成但召徒属,

> 纵云同时诵者，复阙明处。若道场内布散饮食，大有不便。若异处散，同时诵咒，又成不可。况复诵咒时节亦应不尔，必先持咒，通召主伴，令至道场，后奉饮食，必须异处。又今时行事，多将此法准同《法华》、《方等》，初日以后，废请三宝，直尔诵咒，甚阙次第。（《金光明忏法补助仪》）

基于此，遵式强调："此散洒应通名奉供，则摄三宝诸天。若直云散洒，则局于诸神，于理不便。"（《金光明忏法补助仪》）他的意思是，散洒不仅仅是针对诸天神，应该把供奉诸佛与施食诸天结合起来，因此散洒次第应为礼佛、持咒、散食，先是礼佛。他说：

> 今我道场敷设供养，然种种灯，烧种种香，奉种种饮食，净洁如法。恭持奉供诸佛世尊、大乘经典菩萨贤圣、一切三宝。……唯愿三宝天仙，怜愍于我及诸众生，受此供养。以金光明力及诸佛威神，于一念间显现十方一切佛刹。如云遍满，如雨溥洽，广作佛事，等熏众生，发菩提心同圆种智。（《金光明忏法补助仪》）

此是礼佛。礼佛之后，即"当持饮食至道场外净处，布散四方"。但在正式散食之前，还要求先作"咒言"，其例如下：

> 我今依教供养大乘三宝及吉祥大天，持此种种饮食，散洒诸方，遍施诸神。愿诸神明威权自在，一念普集，各受法食，充足无乏，身力勇锐。守护坚强，知我所求。愿当相与回此福利，普润含生，果抱自然，常受胜乐。（《金光明忏法补助仪》）

作完此咒愿，行人即以食物散掷四方，想无量鬼神悉来受食。散食完毕应还至道场，礼敬诸佛，这便是事仪的第七条"敬礼三宝方法"。

事仪第八条"修行五悔方法"为遵式所重视。光明忏法之原本并无"五悔"一条，遵式特意添上此项。在他看来，忏法虽是广义的"忏悔"，但在具体的行仪中"五悔"不可或缺。此前种种可以说都是对佛菩萨的迎请，是一种铺垫，到此，"忏"的对象才移至自心，或者说进入到一个更深

的层次，故能坦陈罪业。所谓五罪指：一者于菩萨律仪犯极重罪，二者于大乘经心生诽谤，三者于自善根不能增长，四者食着三有无出离心，五者无大回向心。为对治五罪，需要开出五悔：一至心亲近十方佛，说一切罪；二为一切众生劝请诸佛，究深妙法；三随喜一切众生所有功德；四所有善根悉皆回向无上菩提；五发愿欢喜回向。

配合五悔的是“发愿文”，首先是“归名命忏悔”。作为行者，应自思罪业，不但为己，而且普为法界一切众生，悉愿断除三障，归命忏悔。故运十逆顺心，专想对十方佛前，涕泪悲泣，烧众名香，而作愿言。其文如下：

> 我某甲归命顶礼一切诸佛、现在十方已得道者，转妙法轮诱接一切，为令众生得清净故，得安乐故。是诸世尊以真实慧，以真实眼，真实证明，真实平等，悉知悉见一切众生善恶之业。我从无始，随生死流，与一切众生已造业障，为贪瞋痴之所缠缚。未识佛时，未识法时，未识僧时，不了善恶，为身口意得无量罪。……如是众罪齐如诸佛，真实慧眼，真实见知。奉对忏悔，不敢覆藏。愿我此生所有业障皆得消除，所有恶抱未来不受。亦如过去诸大菩萨修菩提行，所有业障悉已忏悔，我之业障今亦忏悔。亦如现在未来诸大菩萨修菩提行，所有业障皆悉忏悔，我之业障今亦忏悔，已作之罪愿乞消除，未起之恶更不敢造。（《金光明忏法补助仪》）

可见归命便是向佛袒露罪业，请求悔过。接下来还有修请、修随喜、修回向、修发愿等程序，虽然具体内容有别，但至诚“向佛”则是一致的。

第九“明旋绕自归方法”，要求同于法华三昧忏仪。值得注意的是遵式对事仪第十“唱诵经典”的处理。按遵式的理解，忏法行仪分为事用与理观两个方面，故而忏法的第十项一般是坐禅理观，但金光明忏法的第十项却是唱颂金光明经典，异于他法。所以有人以为，这或许是原本有所缺漏，应该补上禅观一项。但遵式认为不然，禅观的情况不同于五悔，

后者是省略原因造成，而前者则是有深意焉。遵式解释道，《法华经》有相安乐行法，“不入三昧，但诵持故，亦见上妙色像”（《金光明忏法补助仪》）。《法华三昧仪》亦云：“若人本不习坐，但欲诵经忏悔，当于行坐之中久诵经文，疲则暂息，息竟便诵，亦不乖行法。”（《金光明忏法补助仪》）可见诵持经典与行法无违，亦可起到同样的效果。

遵式这里理解的“诵经”并非一般意义上的诵经，因为此时的念诵是在“忏法”语境下，并已处于事仪的最后一个阶段，功效自然非同凡响。正如他所说：

> 且依《百录》，当诵经时，一心正念，使文句分明，音声辩了，不宽不急。系缘文句，如对文不异，不得谬误。次应了知音声性空，如空谷响，虽知空寂而心历历照诸句义，言辞辩了。运此法音充遍法界，供养三宝，普熏众生，令得同入金光明法性海中。（《金光明忏法补助仪》）

诵经能诵到“了知音声性空”的程度自然已是一种“观心”，而更重要的是，虽然声如谷响，而能“历历照诸句义”，将此法音回向三宝，使众生同证法性，则其功德大矣。从这个意义上讲，唱诵即是禅观。

遵式对金光明忏法事仪的补充，体现了他对忏法程序的严格规范。通过这一工作，忏法得以次第清晰，层次分明，为忏法精神的彰显、忏法的效用提供了保证。从表面上看来，遵式只是关注事仪，其实方便不废实相，惟此行忏所证才踏实有效。

遵式对“理观”的强调，体现了北宋以后观心法门对忏法的渗透，这一点也深受知礼的影响。作为一名以忏法名世的佛教大师，遵式不仅要自忏，还要忏他。为确保其忏法实践具有较广泛的社会适用面，遵式在具体宗教实践活动中，只是以知礼的忏法理论作为指导原则，而并未如知礼那样将这些原则强调到极致，因此他的忏法理论与知礼相比亦有区别，这一差别的理论基础便是二人对观心论与实相论的不同理解。

遵式关于天台实相论曾明确指出，天台言佛性异于他教，以诸家多说一理真如名为佛性，而天台“圆谈十界，生佛互融，若权若实，同居一念”。显然他是认可性具论的。但他又认为，天台性具三千、实有权实二义，从根本意义上讲，心性即中道实相，为佛所证不可思议之境，离言扫相，未可以三千法论之。但本着开权显实的原则，为了让众生得以领会佛之旨归，故而示一念三千之权说，以为三千之法即空、即假、即中，令其观心得悟。故心性三千之存只是为了“照”（观心）的目的。他撰《圆顿观心十法界图》即是为此。因此，遵式虽然一般性地坚持性具论，这只是从“性”之妙用而言，所谓“妙不容粗，何名绝待”，但就“性”之体来说，则可言实相不具相。这种对“性具论”的理解不同于知礼。

基于这样一种实相理论，遵式给出了一个切实的修行之门：观心。遵式描绘了一个图式化的十法界，即以佛、菩萨、缘觉、声闻、天、人、阿修罗、畜生、恶鬼、地狱等十项统摄诸法，以空、假、中三谛为界区别之，其中佛以中为法界，菩萨以俗为法界，缘觉、声闻以空为法界，天人六道则以因缘生法为法界。而三谛又互具，十法互含，加上十如是的概念，故一念即三千，一法即一切法。十界与三千法是天台宗早已有的概念，遵式对此没有什么发明，他的贡献只在于强调众生当下一念必属一“界”，从而将众生的日常生存状态与具体的修行联系起来。遵式说：

> 当观日用，凡起一念必属一界，即照此界为九，为佛。九则随情偏起，谓之无明；佛则称理圆观，谓之大慧。九界之念并非佛界之心，方是是非滥矣。非则照之令是，是则护令成行。（《天竺别集》卷中，《续藏经》册一〇一）

这里，遵式的观当下一念同于知礼的妄心观，因为此一念乃“凡起”，非是“真心”。但他竭力推崇知礼的妄心观只在于观境的简择，而对知礼妄心观中充满辩证法的“能观”思想吸纳不多，所以遵式的观心是“照九界心为佛心”，这虽然不是离妄而观，却是援外智而观，而非“即无明为智”。

尽管遵式强调诸佛解脱当于众生心行中求，“行于非道，通达佛道”，其观心究非圆义。

也许考虑到众生观心需要“援智而观”的问题，遵式又将“十界”以图状的形式表达出来，以此作为众生日常修行之凭藉。遵式解释道：

> 然则目虽在面，反临鉴以正容。心实由中，要藉缘以董虑。神灵潜密，照之或难。识相纷驰，捡之非易。故今引心于外，绘彼升沉之像，存忘于中；观我是非之变，然后策心内照，正道由明。（《天竺别集》卷中）

遵式以图绘的形式将心“界”表达出来，形象生动，于具体修行简明有效。至于观法圆融与否，则非遵式所要顾虑的问题。

事实上，遵式转九界念为佛界心非究竟之所证，因为他明确指出“佛界”不同于“佛性”，“佛性乃圆通十界，佛界乃局在一方，还须界界互具方为穷理尽性”，也就是说转为佛界心只是进一步修行的前提，转至界界互具才是圆满。可见遵式理解的修行是有次第，而非知礼的观妄即达真。正因为如此，遵式的修行法门虽非圆义，却具有很大的包容性，适应社会各个层面人士的具体情况。

天台忏法的基础是观心，如果说知礼的观心过于严峻，要求太高的话，那么遵式的观心则较平缓，简易可行。从这个角度上讲，知礼的忏法偏于自忏，以证得实相为目的。而遵式的忏法兼顾自忏与忏他，虽然所证不等，但由于应机而行，因而确然有效，这是他得以建立以忏法修行法门为主的道场的原因所在。所以我们可以说，知礼的妄心观与性恶论为宋代天台忏法理论奠定了一个最基本的指导原则，而忏法理论本身的确立与完善却是由遵式完成的。二者既有一致之处，亦有不和谐的时候，而两人也就曾围绕“金光明忏法”问题有所争论。

遵式致书知礼，以为《金光明玄义》“示第五当体得名”之意幽邃，虽朝夕而思不得其解，请知礼予以“开决”。遵式的疑问是以偈颂的形式表

达的,其文如下:

> 云何是法性,自体金光明。为当从义立,为当质亦成。法性本非质,金色由何生。若从义所立,还是假名字。全金为法界,尘尘悉平等。忏悔何所灭,赞叹何所荣。罪福既无二,空道是虚声。空藏空全现,地藏地难倾。云何此同异,愿决我疑情。莲花与稻稗,当体若何评。例同一切法,狮子弦愿鸣。(《光明玄当体章问答偈》,《教行录》卷三,《大正藏》卷四六)

智者大师于《金光明玄义》中以"当体义"释"金光明",以为"金光明"非是譬喻义,而是当体即是法性,但此"当体"约"义"抑或约"质"?大师没有说明。遵式的疑问即在于此,如从"质",则不合"法性"空无之义;若从"义",则其为假名,何谓当体?

遵式其实不是要作《金光明玄义》的文章,而是有感于知礼对此的解释。知礼以为,"金光明"非为譬喻,当体即是"法性",故"金光明"三字乃是一种三法之名,此"金光明"不纵不横,与一切微妙之法无二无别。故以"金光明"名法性不是单借"世金"有光明用,而是"即金色明耀是佛法体",这样就由约"义"论"金光明"体转为约"色"论"金光明"体。知礼以为此"色"非常色,乃是"微妙色",色即真空,二者辞异体同。知礼这样解说"当体"所带来的问题是,既然色色当体即是法性,那么忏悔何用,佛教解脱的意义何在?对于遵式的困惑,知礼同样以偈颂予以解答:

> 法性具诸色,色为微妙色。法性具诸义,名为第一义。此义与此色,岂可分为二。性火即真空,楞严显其意。色性即智性,起信彰其致。千如相非相,刹那方可寄。一理空不空,毗卢方遍处。穷色尽邻虚,即是本来地。究心忘刹那,即是真如智。鼻嗅功德香,舌尝妙法味。世间相得常,良由住法位。法身流五道,良由具权智。心狂金石翳,色病念想醉。心色理无殊,质义安曾异。众生迷本源,确尔分情器。依空行忏赞,法界体全备。光明照世间,真金诸法贵。

究竟真实体，显召不从喻。(《光明玄当体章问答偈》)

知礼基于性具实相的理论，以为诸法具义。如《法华》所云，法住法位，世间相常住，所以约"义"与约"质"论"金光明"是一致的。只是众生迷失本源，遂有情智之分。因此虽然从根本意义上讲，忏悔是基于"空"，但就现实的修行而言，显诸法为真金，其意义并未失去。

遵式与知礼对"当体"的讨论，反映了两人对忏法的理解还存有一些差别。知礼坚持的是心色无二、唯心唯色，故忏悔所证圆境不离差别之法，"依言及离言，悉是真如义"。遵式则不然，以为实相无说，因缘故有名字，所以所证之境无三千法。遵式的说法同山外派极为相似，但终非山外派，而是知礼的盟友。尽管遵式的忏法理论不完全同于知礼，但是忏法的基本原则却认同于知礼，两人对忏法理解的差异多少反映了一个忏法实践家与一名义学名僧的各自特点。

第三节　遵式与天台忏法的普及

宋代天台宗所行忏法，可分为自忏、忏他两大类。其中自忏又分法华三昧忏法、金光明忏法、消伏毒害陀罗尼三昧法等，忏他则有瑜伽焰口、蒙山施食以及水陆忏法等。此外，像菩萨戒等实际上也被纳入忏法范畴。自忏与忏他其实并非决然区分，而是互有涵摄。譬如金光明忏法是宋代主要自忏行法，该忏法原本用以护国消灾，属于忏他，故而又具两种属性。金光明忏法的这一特点，反映了宋代天台忏法对于隋唐天台忏法的发展。

宋代天台忏法的程式基本同于隋唐时期，其发展主要体现在两个方面：一是观心(妄心)与忏法的紧密结合，二是忏法与世俗社会的广泛结合。如果说前者表现天台宗人以忏法的形式来体证实相的话，那么后者则反映天台宗对世俗社会的介入。前者属于台宗的自行，后者则为化他。由于修证法门在这两方面的发展，宋代(主要是北宋)天台宗得以与

禅、净等宗抗衡,迎来又一个发展时期。相对而言,天台宗忏法的普及对于维护宗门地位具有格外重要的意义,遵式的地位也由此得到加强。

天台宗忏法对世俗社会的介入从两个方面进行,一是施食忏法的普及,二是忏法与以菩萨戒为代表的佛教戒律的结合。前者适应了广大民众的需求,后者则为上层贵族的即世间而解脱提供了可能。

现先述施食忏法的普及。

施食即是以施食之方式救拔饿鬼,它最早见于《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》和《佛说施甘露水陀罗尼咒》等印度佛典,属于佛教化他的一种法门,并无特别的重要性。但当施食之法传入中国后,通过与中国传统习俗的结合而渐趋流行。及至宋代,施食忏法的流行达到鼎盛,它不仅成为僧人日常的主要法事活动,而且还分化出种种不同的类型,其中主要有瑜伽焰口、蒙山施食以及水陆忏法三种。此三者名异而实一,遵式在《施食正名》一文中说道:“施食一经凡两译,共三名:一曰救面然,二曰救拔焰口,三直云施饿鬼食。”(《金园集》卷中,《续藏经》册一〇一)施食的本质即为施饿鬼食,至于有种种不同的施食,则与所忏饿鬼的种类以及具体采用的行仪有关。

“焰口”为一饿鬼名,据《焰口饿鬼经》,此鬼因生前吝啬,故形体枯瘦、咽细如针,又因口吐火焰而获名。阿难曾于定中现此饿鬼,被告之将于三日后命尽,堕于饿鬼道。阿难大恐,乃至佛前求其救度,佛即为其说《焰口经》及施食之法,谓其若能施食于无量饿鬼及诸仙,非但不堕,且能长寿,并得鬼神护持。此一施食法即称救拔焰口。

蒙山为一地名,位于今四川名山县。宋代僧人不动居此,为普济幽灵,集瑜伽焰口及密宗诸部而成蒙山施食。近代兴慈法师力倡此法,并加入六番开示,称为大蒙山施食。该施法特点在于不似“焰口”那么复杂,而是简明易行。

至于水陆忏法又名水陆斋、水陆道场、悲斋会。宋代民间流行的说法是,水陆忏法乃施水陆无主孤魂,遵式认为此乃诱俗之言,非是此法的

实质，他以为“水陆者，所以取诸仙，致食于流水鬼，致食于净地之谓也”（《金园集》卷中，《续藏经》册一〇一）。可见，水陆忏法乃是通过施斋食而供养水陆有情，以救拔诸饿鬼。

比较三种施食，焰口之行仪最为复杂，主要为防堕饿鬼道。蒙山则至为简单，为普济幽灵。而水陆针对的是水陆有情。除了蒙山施食之外，其他两种行法与遵式均有密切关系。

同为佛教法门，施食之法在天竺与中国有着不同的境遇，其根本原因在于中印两国不同的文化传统。印度人对鬼神的理解是与“三世因果”观念相联系，众生之色身有灭，但在无始之“业力”驱使下，众生之神识处于“轮回”状态之中，故现出六道相状，饿鬼与天神虽有等次，但是未得解脱则是相同的。因而施食鬼神之目的是要让其摆脱痛苦，获得解脱。

中国文化是从魂魄角度理解鬼神的，人为魂魄之结合体，鬼神则为魂魄之分离，施食鬼神是出于一种“报”的文化心理，通过“施”来平衡人神（鬼）之关系，以此获得护佑。所以当施食之法进入中国后，很快就与传统的“祭祀”文化结合起来，形成具有中国特色的施食法门，这便是以“施食”之不可思议力“回报”鬼神。其中“施”之不可思议属于印度佛教的内容，而“回报”则显然与中国固有的仁、孝观念相关。

这种转变的过程包含两个方面：一是施食所关注的“饿鬼”由特殊性的处于饿鬼道的“众生”概念转化为普遍性的“鬼魂”概念，这是施食“普遍”化的过程；二是施食对象有从一般性“众生”转为具有血缘关系“众生”的倾向，这是施食的“特殊”化。其中前者以水陆忏仪为代表，后者则主要体现于盂兰盆经忏中。

遵式在这方面的主要工作，一是把观想（天台观心）与施食相结合，进一步赋予施食以不可思议之神力和功德；二是变祭为斋，改造中国传统的祭祀形式。以下分别阐述。

第一，于施食与观想的结合。

施食具有不可思议之功德,宗晓在《施食通览》序中说道:

> 法食之施,其利博哉。非唯使彼脱幽途,生善道,归乎三宝,成乎正觉。亦使人近则现招五果,远则成就二严。真自他兼济之要津,乃入佛胜地之妙道也。(《续藏经》册一〇一)

施食缘起于避堕饿鬼道,故以化他而自行,不能说是具有多少殊胜妙用的法门。宗晓则以为施食不仅可以帮助饿鬼脱离苦道,而且能现证五果,成就德智二种庄严。那么,施食为何具有如此不可思议之功德呢?除了在中国本土文化的语境下,施食被“放大”的原因以外,与天台观想的结合是一个更为技术化的原由。对此,遵式在《佛说救拔焰口陀罗尼经序》中有更为具体的说明:

> 事有简而易从者,物有微而大济者,功有倍而召速者,三者斯经备焉。且陈一器之食,咒之七,反鸣指以施之,咒亦不过数句,此其易从也。彻穷泉,包九野,尘沙莫数焰口之鬼皆甘嗜实腹,此其大济也。夫报应之理统论三世,其业广而醇者谓之顺现,即感延龄此其召速也。法王之制,坦然明白,可举而行矣。夫一抟之食,一勺之水,有用无匮,闻之者不能不惑。苟推功神咒,理归不测,又何惑焉?(《施食通览》,《续藏经》册一〇一)

单从焰口施食的程序看,如遵式所说,十分简单。首先盛食于器,临器面东而立,起慈悲心,称三宝名及观世音菩萨。尔后左擎食,右按食器,心存目注,诵陀罗尼七遍。然后弹指七下,垂手起无畏施,以食泻之净地。最后便是合掌咒祝。施食之所以具有神效,在于行者能以“食”大济无量饿鬼;而能够以少食得无量之用,则在于“变食”;“变食”之关键,则在于诵持陀罗尼而获得“咒力”。因为通过诵咒,便得到佛力的加持。此点可以从施食之后的祝文看出。祝文之例如下:

> 我沙门(某甲)今诵无量威德自在光明胜妙力陀罗尼,加持饮食,普施饿鬼之众。惟愿面然鬼王、大权胜士,慈善熏心,普摄无量

无边恒河沙数饿鬼之众，悉来我所，受我所施无遮无碍清净法食。如经所说，各各皆得摩伽陀国所用之斛，七七斛食，一一充饱，无所乏少，顿皆消灭长劫饥渴倒悬之苦，身心欢喜，发菩提心。应时即得心乐三昧，疾舍鬼身，生佛净土，速圆种智，广度众生。我此施食功德如世尊言，即与供养无量百千俱胝恒河沙诸佛正等无异。愿以此福回向法界庄严菩提，愿共众生同得圆满檀波罗蜜，远离一切生死饥苦，速得究竟菩提、涅槃二无上果，当施众生无尽法食。(《施食文》,《施食通览》)

诵咒使饮食得佛力加持而“变”，这其实即是“观想”的过程。《蒙山施食念诵说法仪》云：“诵此咒时（指变食真言），观想诸食，从一变七，七复化七，乃至无量，充塞虚空，与物无碍，受此法味，身相圆满。”对此，遵式专门撰《施食观想》予以解说。

《施食观想》是以问答的形式展开的。遵式于文首先以中道实相之理“解析”饮食。饮食不过色、香、味、触、法五尘之因缘和合，其中“味”自然是五尘之主，不过就广义而言，“色”涵盖了有为诸法，“味”可以还原为“色”，所以“饮食”即是“色”。“色”不但具“味”，而且具“声”。由于色空相即，故而色即实相，如智者大师所云：“一色一香，无非中道。”所以饮食之色之味即实相。从天台圆融三谛说而言，陀罗尼作为总摄忆持无量佛法而不忘失之念慧力，乃具有空、假、中三谛，即所谓三德：无量威德自在解脱德、光明般若德、胜妙法身德。由有中道之体，方有陀罗尼之神用。故遵式说：“当知所施饮食色之与味即陀罗尼体也，一食出无量食等即陀罗尼用也。”(《施食观想》,《施食通览》)饮食与陀罗尼建立起这种“感应”关系，正在于饮食之色即实相，为陀罗尼之体，故而通过念诵陀罗尼能够以“声”摄“色”，将此有限之食转为无量，“一餐充彼巨亿万数尘沙之众”。

对于遵式的解答，问者质疑道：“若我即是陀罗尼者，何故更须咒乎？”(《施食观想》)既然诸法皆为实相，则陀罗尼已遍具于诸法中，诸法自能有无穷之变，何必再咒？显然这一追问是对遵式解答的自然演绎，

其结果是要否定诵咒的意义。遵式当然不否认问者所说是对的，因为约理而言，“诸佛圣人证此一尘法界，故能以自在之力称性而用，何俟更咒”(《施食观想》)，《净名》等经典也证明此点。但从事来说，众生在迷，于事不得自在，此咒之妙用难以生发，故须借助诵咒来获得佛力之加持，所以“圣人方便密说此法，名陀罗尼，令诵以咒之，咒句与色味法性相应，能令鬼神见食无量”(《施食观想》)。因此诵咒有现实之必要。

问者的疑虑并未就此消释，因为鬼神有变化之力，故可直施其食，任其自变。若诵咒假力，仍是多此一举。换言之，在施食过程中，行者的工作只是“施”，至于“变食”则非其职。疑者的这种认识，反映了对施食本质的不解，因为“施食”就是人鬼(饿鬼)以“食”为中介的对话、交感，其中人是“施”方，鬼是“受”方，但人之“食”非“鬼”之食，一定要经过一个“处理”即所谓的“变食”的过程，“食”方能为“鬼”享用。正如遵式所说：“今咒力所变，能令九种鬼中平等，皆得上妙饮食，无有差别。”(《施食观想》)所以“咒”体现了行人与鬼神交流的真诚和主动。不惟如此，经过咒力所变之食物已成为“法食”，不仅能满足饿鬼之饮食欲求，而且还能提升其境界，如服良药得身康安，故得舍饿鬼身升天上。

遵式通过行人诵持陀罗尼之必要性的论证，指出保证此诵持有效性的关键即是观想。遵式云：

> 行人既了诸法无非法界，一多无碍，复信陀罗尼力不可思议。至施食处，安详而立，先起慈心，悯彼饥渴，我今将欲大施。先想其处广博严净，其地平正，作一施场，能容受无量饿鬼之众。次想食器随我咒力，如摩伽陀国大斛之量，满中甘美饮食，如天甘露。一器为无量器，满其施场，畟塞周遍。一一鬼前，皆有我身，诵咒弹指，慈心展臂，授器施与，随意满足。想咒之声普闻一切，弹指之声警觉幽沈之处。一切饿鬼，从四方来，无所障碍，现前受食。令想心明了，犹同眼前。然后不移此想心，一一为其说法。或称佛号，或咒愿等，随意作竟而退。(《施食观想》)

观想既是对实相的了达，也是行人大愿心的表达。有此前提，凭藉对陀罗尼不可思议力的坚信，在诵咒的同时，观想施食之场、施食之器、施食之食、施食之鬼的无量，诵咒弹指之声的普闻遍达，甚至行人自身的无限，则无量饿鬼齐集受食，听我诵法不可思议。所以遵式以为，“观”之与“咒”譬如自力与他力，但有诵咒而无观想就像盲人作施场，“但信他语云得食不得食等，自终不见”，终无实益。因为他对施食无有一实相观照之背景，故而执著于施食之法本身，只是一种有相施食。要不住于法而施食，就应在观想的指导下，谛观法界无住实相，虚空遍在，方可得施食之大福。

观想使得无量饿鬼“现场”，其实也让行人（“我”）“在场”，因此“施食”既是“我”（行人）对饿鬼的召唤，亦是“我”对饿鬼之界的进入。从这个意义上讲，施食是让“我”置身于超越“我”的不可思议之世界（场）中，通过与佛、菩萨以及鬼神的交感，获得“在”的理由与意义。

第二，关于变祭为斋。

如上所说，施食的本质就是“我”通过“施”这一行为得以与超越世界的交流，它在中国的勃兴则在于“施食”与本土文化中“祭”的相似性。施食并不神秘，在那种特定的语境下，它要表达的就是“感谢”，这与“祭”礼所蕴涵的“报”的意思是相同的。对于此点，宋代士人史浩在《士大夫施食文》中言之甚明。史浩说：

> 我此饮食不为商贩，不为工作，不为农耕，不为缁黄之受。施何所从来，何所从得？当知此乃天地鬼神发生护助之功，君相祖先化育卑遗之德。盖天地不发生，鬼神不护助，则阴阳愆伏，旱涝频仍。……况食方萌蘖，毕岁始成。耕耨乃苗，收获乃稻，簸扬乃谷，磨砻乃米。于是臼杵去糠秕，淘汰蠲砂，始得以登庖。童仆供樵苏，婢媵勤炊煮，始得以登器。呜呼！此食至之吾前，不知作劳者几何人耶。是故吾之一饱未尝不思报天地鬼神、君相祖先之功德，又未尝不思念下人之劳苦。今举斯心，普伸愧谢。愿从今日，不限华夷，

> 同跻丰乐，无有饥羸莩饿菜色愁叹之人。然后以此清涤香粳之荐，敢用致告山川陵谷、城邑郊墟、有祀无祀之威灵，有知无知之魂魄。冀闻斯语，享于克诚。（《施食通览》）

以饮食而祭祀于山川、祖先等等神灵，自是汉地之故有传统，因为“五谷丰登”、福报安康缘于神灵之保障，所以必须以“祭”的形式来回报，以示感谢。在佛教传入之前，这种“报”的范围显然有一定的局限性，其表现为：一是“非其鬼不祭”，即将所祭之鬼神与某个家族或某个民族的“保护神”对应起来；二是对于以“饮食”为代表的人类生活资料的“形成”尚缺乏一种“缘起”的观点。因此，中国之“祭”尽管内蕴着深邃的思想和深厚的情感，但功利性的现实需求在较大程度上阻碍了对自我的反思。史浩此文就是力图将中国之祭与佛教之施食结合起来，以弥补前者之不足。

相对于士人的这种努力，高僧遵式则要用施食改造祭祀。这是施食普及于民间的一个重要措施，而其中主要问题便是用斋取代祭，这当然要遭到传统势力的阻扰。为此，遵式撰《改祭修斋决疑颂》，阐述自己的主张。在该颂序言中，遵式写道：

> 近见多改祭祀竞修斋福，断肉止杀，正信念佛，甚为希有。其间或未知损益，妄生破毁，便言在俗祭祀为先，或云斋戒不能救急。见蔬食念佛，我但持心，闻善恶因缘，来世谁受。于是善根未深者被斯惑乱，多退初心。今为断疑，引经明证，并作偈颂，令易忆持。依此诚言，莫信邪说。（《施食通览》）

遵式的论证分为十点。

第一疑有鬼无鬼能祸能福耶？遵式以为鬼神实有，但祭鬼求福则谬矣。从佛教观点看，鬼为轮回六道之一，存于世间种种处所，但与人无所利害，它只会随人之衰劣而作怪。甚至从存在境界看，鬼要远低于人，故杀生祭鬼无有福报，反造杀业。

第二疑现见世人病患；祭祀获安，何言无福耶？基于佛教缘起论，遵

式以为“世人灾福皆属因果，非鬼能为”，但信佛不要信怪，则怪自消。所谓灾福乃是业力之果，除去恶果当先消业，信佛就是信因果，信怪则是急功利而废因果。信佛与信怪之辩，反映的是佛教三世果报观同中国民间今世果报观的差异。

第三疑家眷死后，祭祀得食不得食耶？遵式依据佛教的观点以为人之业力不同，故死后受报各殊，非均堕于鬼道。若入饿鬼道，则祭祀之时或有得食，但如为焰口之鬼，则虽祭不得食。换言之，一定要经过施食的“变食”，食物方可能为鬼享用。

第四疑祭祀之法遍在朝野，何劝令断祭耶？遵式的解释是，祭祀出于俗典，而断祭所据佛典，前者未逃杀害，后者则唯尚慈悲。杀生则报在三途，慈悲则果成万德。所以改祭为斋正是迁恶为善，导浅入深。

第五疑祭祀之家及彼师巫得何罪报耶？对于杀生之罪业，世人不明，遵式引经据典，指出罪业之大，当堕地狱。

针对第六“今若改祭，自古以来还有报验耶”的疑问，遵式援引文献中的冥报故事以证果报之不虚。

接下来的第七疑，则是一个有关在改祭过程要遇到的“技术性”的难题：改祭之后，忽遇灾祸，既已舍神，求谁救护？这一困惑显然缘于对“斋”缺乏信心。遵式的圆融观点是：“但每日一心称念观世音菩萨，一切灾难，一切病痛，牢狱盗贼、水火风雷、虎狼毒蛇、虫药咒诅，皆不能害。”（《改祭修斋决疑颂》）因此要坚信佛菩萨的护持保佑。

改祭为斋的技术问题解决了，新的问题又出现了，这便是第八疑：自古以来，杀生祭祀所有罪业，作何功德而得消灭？设若已有罪业不消，而非既往不咎，那么改祭为斋似乎就缺少了更多的动力，而将遭受果报的恐惧依然存在。遵式对此予以化解，说只要书写《金光明经》回向此功德与彼怨家，每日精勤称颂经题名目及三宝名目，则祸害不至。

第九疑是关于回向的问题：“凡修斋福并读诵经典，当回向家宅何等神明，凡有几位耶？”（《改祭修斋决疑颂》）修福回向的鬼神是否是多多益

善呢？遵式以为不然，应当回向的是“天龙善神、阎罗冥官、山川境邑一切神明、家中土地神、护宅善神并先代亡灵堕在恶道者”，除此之外，“其余家中杂杂鬼神，并不须事之，亦不须回向。此等皆非汝家所事，悉名邪谄”。遵式的做法似乎与释教祈福行愿、回向众生的原则有隙，其实不然。因为遵式排斥的实际上只是家中的“杂杂鬼神”，这类鬼神既非覆护善神，亦非沉沦于恶鬼道中的先代亡灵，乃为家中作祟造怪、惑乱房主之“怪力乱神”，故不事不回向。

最后一个问题是：既不许祭祀，或家眷死亡，堕在鬼趣，云何施其饮食耶？假如改祭为斋的话，要施食于饿鬼道中的家族亡灵该怎么办呢？遵式指出，只能依照佛教的施食而行事，其程序一如前面已经介绍的：每日以饭盛于净器中（铜器为宜），于暮时灌水饭上且满，然后左手擎器，右手首指在诵咒七遍后弹器七下，尔后倾饭于净地（不得近桃李树下）。事毕发愿：我今普施一切饿鬼依草附木，孤魂滞魄，胜劣鬼神，清净法食，无遮无碍，随意饱满。遵式以为如此施食，不独满足了家族之亡灵，而且令一切饿鬼饱满，利益甚深。

通过以上十点，尤其是最后一点的论述，遵式证明了改祭为斋不仅是去恶为善，免堕地狱之善业，而且普施一切饿鬼，功德无量。两相比较，佛教之施食胜于祭祀何止百千。遵式通过改祭为斋，将“祭祀”纳入佛教施食体系中，施食家族亡灵的同时必然是对一切饿鬼的施食，对故去家眷的祝福同时也是对一切亡灵的祝愿，由此，中国传统“祭祀”的局限性得以克服。

佛教施食与中国祭祀相结合的典型便是盂兰盆斋会。盂兰，梵语的音译，意为倒悬，譬喻亡者之苦犹如倒悬。盆者，食器也。盂兰盆就是指以施食救倒悬之亡灵。据《盂兰盆经》，佛弟子目连之母因吝于施食于僧人，故死后堕于饿鬼道，命似倒悬，佛示目连设食供养一切三宝，蒙无量功德，故得解脱其母。由于盂兰盆斋会所体现的“孝母”主题，在传入中国后即大受中土人士的欢迎，并在唐代进入鼎盛期。

宋代的盂兰盆斋会不似唐代那么兴盛，特别是它与荐亡仪式结合后，有丧失其原初精神的倾向性。正如遵式在《修盂兰盆方法九门》一文中所指出的那样：

吴越之俗亦存盂兰之设，但名下丧实，良可痛哉。每至此日，或在本家，或寄僧舍，广备蔬食，列祀先灵。冥衣纸钱，凭火而化，略同簠簋之荐。未干阑供之羞，岂知本为目连不能饷母之食，哀投调御，始开救苦之方。推乞福于众僧，专奉盆于三宝。如其反此，未知于何。(《修盂兰盆方法九门》,《金园集》卷上，《续藏经》册一〇一)

遵式的意思是，修盂兰盆之要在于施食无量三宝，以凭借此无量功德而解脱其母；而现在的行法虽有盂兰盆之设，但只知祭祀先祖，完全失去了施食之本质。这也是遵式所痛心疾首的。

盂兰盆法强调的，不仅是要解目连之母的倒悬之苦，而且还要使其母出离此界，生于天上。相对于其他施食之法，其积极意义是显著的，这就是为何目连不用阿难所请咒法令母得食之原因。也正因为如此，盂兰盆法不但不是荐亡，也非一般的施食，它要施食的只是无量三宝，而目连之母则无须受食。所以当有人问"奉盆之外，更飨先灵何妨"时，遵式批评道："奉盆得脱，更飨何鬼？如人免罪出狱，自然归家，又更送食耶？既蒙福升天，复云飨鬼，虽欲从命，恐成矛盾。"(《修盂兰盆方法九门》)遵式的解释已经很清楚了，但对于执著于祭祀者而言，还存在这样的疑虑："若然者，一反修供便得生天，何故佛令年年奉盆？"这的确也是一个问题，反映了佛教经典与教义诠释间的矛盾。遵式于是回答道："多益盆福，弥助人天。设复苦报未除，理应频荐。"

这种处理隐含的问题是，此一施食之法似乎并不十分有效，所以疑者继续追问："若许若有未除，何妨更祭？"意谓如果出于对奉盆施食之法的弥补，为何不可另外再"祭"，以确保万无一失？对此，遵式坚持道：

苦有三途四趣，不例为鬼。况鬼有等差，不例得食。唯宜荐福，

苦乐皆资，若执祭仪，未穷鬼道。故《中阿含经》云：若为死人布施祭祀者，若生饿鬼者得食，余趣不得，由各有活命食。故若亲族不生其中者，但施自得其福。准意应云：人死若生饿鬼即不生者，但行布施蒙福解脱，不须祭祀，方成了义。（《修盂兰盆方法九门》）

遵式的意思是，人死不定为鬼，而鬼亦有等次，未可一律。故祭祀虽资饿鬼以食，未尽鬼道，假如本族亡灵不堕饿鬼道，则祭祀徒劳。相反，奉盆施食，必得蒙福解脱。

遵式对奉盆法与祭祀法之辨析，还是着意于确立前者的殊胜性，以保证佛教仪轨的纯正性。不过从宋代的现实情况看，佛教仪轨在对中国故有之祭祀渗透的同时，中国的仪范也在悄悄地改造着佛教的行法，而且随着时代的演进，后者的发展似乎更快，尽管这不是遵式所愿看到的。

现再述忏法与菩萨戒的结合。

遵式的忏法在北宋之所以有极大的影响力，除了上面所说忏法的普及外，还在于忏法与菩萨戒的结合，这使得菩萨戒不仅进入上层贵族社会，而且与下层普通民众信仰相关联。

中国授菩萨戒始自梁武帝，后来天台智者大师亦曾为隋炀帝杨广授戒。因为授菩萨戒是佛教为立法事而依国主的一种方便，所以菩萨戒主要局限于上层社会，而从授戒的仪式看，忏仪在其中并不占非常重要的地位。至宋代，遵式则对“戒”作了忏法式的改造，使菩萨戒面向更广大的民众，这一点集中体现在他的《授菩萨戒仪式十科》一文中。文中遵式开列授菩萨戒仪式十科：第一开导信心、第二请三宝诸天加护、第三皈依三宝、第四请五圣师、第五下座佛前乞戒、第六发四弘誓愿、第七开遮问难、第八三番羯磨、第九请佛证明、第十示持犯戒相。

在第一开导信心中，遵式给“戒”以极高之地位，以为菩萨戒乃菩萨道之根本，欲见佛性证大涅槃，必须受戒。而要受戒，首先要建立信心，因为“信”为道源功德母。他说：

> 今所发信心者，须信现前一念既大乘菩萨戒体，故《璎珞经》云：一切凡圣戒皆以心为本，心无尽，故戒亦无尽……故受兹法即于凡夫此身一念之中，讫至成佛，具八种殊胜，现世获五种利益。（《金园集》卷上）

这段文字告诉我们，遵式是将“戒”奠定于“心”之基础上，持戒即是观心，而要观心，先要信“心”，将“我”交付给“心”。

在“第一开导信心”之后，是请三宝诸天加护。“请”是忏法中的一个非常重要的环节，它并非是被动地“乞求”，而是主动地消解我执，向“本心”（三宝）敞开，由此获得佛菩萨的加持；“受”则是自我忏悔的过程。这在《授五戒法》中，遵式讲得极为明白，他说：“已为汝等具白三宝，摄受覆护，犹如照世明灯，无不知见。切虑汝等无始无边罪障，障汝善心，戒品不发，我当为汝等先陈忏悔，净洗三业。”（《金园集》卷上）菩萨戒仪中的忏悔虽然也是观心，但与一般的行人忏悔还是有所区别。因为受戒之人罪业深重，故须僧人授戒，先代为忏悔，如若自行忏悔，并不具有有效性。

遵式强调的是大乘之皈依三宝非同小乘，后者“于受戒时但言尽行寿，此身若谢，其戒便失”；而大乘菩萨戒不然，“从今一受，讫至成佛，永无失缘”（《授菩萨戒仪式十科》）。为了确保“戒”的“恒在性”，遵式把“戒”之适用范围从今生扩张至来世，乃至无量劫后，直至成佛，这样无论在何种情况下，众生既已“受戒”，则终将解脱。

遵式予皈依三宝以新的解释。他把三宝分为三个层次：住持三宝、别相三宝、一体三宝。住持三宝亦名相从三宝，“自释迦去后，至今不绝。泥龛塑像即是佛宝，黄卷赤轴为法宝，剃发染衣名僧宝”（《授菩萨戒仪式十科》）。别相三宝乃是从修行证悟而言，佛之三身为佛宝，所说八万四千法藏为法宝，佛以下一切菩萨声闻为僧宝。而一体三宝则更进一步，“上至诸佛，下及蜎飞，无不具是三宝也。实相圆理，无为一体，即一而三名秘密藏。如世珍奇，通名为宝。即今弟子有其觉性便是佛宝，此性无染便是法宝，此性柔和无诤便是僧宝”（《授菩萨戒仪式十科》）。

遵式的"一体三宝"观以为,三宝遍是,无所不在,这显然受了知礼"色具三千"说的影响。既然三宝具在诸法之中,那么皈依三宝与其说是向外而作,毋宁说是以体认三宝之遍在性而为皈依处。

皈依三宝后就是请五圣师授戒法,此五圣师为:释迦如来、文殊师利菩萨、弥勒菩萨、十方诸佛、诸大菩萨。请戒实是"乞戒",而沟通众生与佛菩萨的中介是戒师,故须戒师白佛菩萨乞戒,而受戒者则要至心合掌谛听。在正式受戒前,受戒者还需要发四弘愿。因为菩萨精神即是不断烦恼,自利化他,所以发愿的前提是要谛了此境圆顿无作。

此后,受戒者若如实回答无有遮难,方可受戒。在三番羯磨的进行过程中,受戒者要静思谛听。最后是请佛证明与示持犯之相。

遵式将忏法与菩萨戒相结合,为忏法在民间的推广提供了可能。

第四节　遵式忏法的护教立场

忏法在宋代的兴盛刺激了天台佛教教义的发展,提升了它在佛教界的地位,扩大了它在世俗社会的影响力。更为直接的结果,是促进了寺院经济的发展,当然也带来了一定的负面影响。

维护天台忏法的纯正性与合法性,既是佛教健康发展的内在需求,也是天台佛教的现实考虑。为此,遵式从护教的立场出发,对忏法的合法性以及忏法的发展方向作了阐发,这主要体现在《炽盛光道场念诵仪》一文中。在该文中,遵式针对有关忏法的疑难进行辩驳。

疑问之一是:"斯经作法,专以持咒为主。近岁孤山法师于《请观音记》中,不许梵诵,故令华音不遵梵诵,有梵诵者排彼华音。疑既在心,功何成就?"(《炽盛光道场念诵仪》,《大正藏》册四六)疑者以智圆法师的著作为据,以为在行事时无须用梵音念咒,因为无明烦恼系结于心,梵诵于消业去疑无补。

从表面上看,华梵音之争只是一个语言问题,而其实质涉及如何理

解修行往生，当然也就关系到遵式忏法的殊胜性问题。所以，尽管智圆也是台宗僧侣，遵式对此仍不得不辩。遵式的解释是：

> 华梵两存，适时之变，依法持诵，功力弗殊。其有偏弘，恐妨通论。如无梵学指教，可以从华。若其专据华音，不诵梵诵，则二合三合之例无用空翻。荆溪云：当知西方有三合声，如翻译流类者有音字俱翻，如"如是我闻"等诸显教能诠。若翻字不翻音如陀罗尼，或句绝处引，或有须急呼，斯皆译人指示此方声势。故《僧传》十科，翻译为首，智者详之，无劳致惑。（《大正藏》卷四六）

遵式从梵经华译的角度论证梵诵的合理性与必要性。因为梵语是拼音文字，属多音节，与汉语不一。故在译经过程中，有些字词梵汉可以对应，故音字俱翻；而有些梵语与汉语不合，只可翻字，未可翻音，这种情况常出现于翻译佛教咒语的时候。所以若梵语是字音俱翻，则可以华音而诵。而在后一种情况下，诵读时只可用梵音。

疑问之二是："变灾为福，报应之说出乎释典。儒宗则天命所赋，何所祈禳？"（《炽盛光道场念诵仪》）这一追问自然是基于儒者安命知天的伦理价值观。不过儒学有大传统、小传统，我们不否认大传统中的理性因素，但活跃于实际生活层面的小传统事实上根本就不排斥类似祈禳的行为。故遵式抓住此点反问：

> 《尚书·金滕》，历代所宝，遇有灾变，闻取其法以禳之。又曰：作善降之百祥，作不善降之百殃。《周易》所谓"一言善，千里之外应之；一言不善，千里之外违之"。……洵名之徒坚守偏见，虽曰排释，实是破儒。（《炽盛光道场念诵仪》）

遵式以儒家的感应说证明儒释并不矛盾，这自然是出于护教的需要。因为从根本上讲，二者有较大差别。儒者除完善德行外，亦求世间福报。但这种报应不具有必然性，即并非有求必应。释氏不然，坚持因果，以为若至诚祈求，必得果报，当然这要有三世说作为前提。

若释教志在出世，为何又祈求世间果报呢？疑问之三由此而发："此法专为国主大臣，一切庶民及诸眷属，除灾难法得大吉祥。出家之人视身如寄，小乘乃无常苦空，念念生灭；大乘则心安实相，造境即中，何灾可消，何福可禳？"（《炽盛光道场念诵仪》）疑者诘难的潜台词是：出家人以修行解脱为务，交接权贵，出入群氓，为他们施行所谓的忏法，完全是无益之事。因为罪业空相，无灾可消，无福可求。

疑者的诘问的确很有力量，对天台忏法的合法性发起了有力的挑战。对此，遵式首先以经典为据说明祈禳不违圣言，他说："经云：若有比丘、比丘尼，族姓男、族姓女，受持读诵此陀罗尼者，能成就八万种吉祥事，能除灭八万种不吉祥事。据乎经文，何隔道俗！"（《炽盛光道场念诵仪》）而更重要的是，梵诵等祈禳行为有殊胜之力，因为"圣人以秘密语诠微妙法，非凡所知，况三乘行人引道修行，或遇梵命及诸灾难障乎？道法不得熏修，讵有守愚弗遵胜法"（《炽盛光道场念诵仪》）。遵式强调诵念陀罗尼法的功德在于，众生处于危难等临界状态时，单靠熏修之力难以消除灾难，适时称名诵咒，方可去除毒害。

在为持名念咒的合法性作出辩护后，遵式还特别指出，在法事活动中僧人具有尊贵和优越的地位，檀越（施主）须以礼敬僧。僧人不仅是自修自证求得解脱，而且他还担负着济渡众生之社会职责，"夫沙门者，名世间眼。世间亡瞑即须导之，不然则非沙门"（《炽盛光道场念诵仪》）。遵式把僧人对世俗社会的介入、化导，视为衡量一名僧人是否合格的标准，可见其对此的重视。对于芸芸众生而言，虽不专以解脱为业，但亦应修福慧之门，蹈菩提之道，这与遵式以忏法改造菩萨戒是相一致的。按照遵式的说法，这一过程既难又易，关键在于是否"用心"，"善用心者，一华一香，功等虚空；一偈一句，累灭道成"（《炽盛光道场念诵仪》）。所谓"用心"就是"敬"，法事行为的有效性与施主对三宝（具体到对僧人）的态度有着直接的关系，敬法事则求应愿遂，反之则无效。

遵式对法事（主要是忏法活动）中施主态度的特别关注，既非无的放

矣，也不是小题大做。随着宋代天台忏法的普及和民间化，忏法在实施的过程中出现了精粗并存的混乱局面。尤其是伴随着商品经济的发展，忏法作为一种宗教实践也演变为一种商业行为，这必然会损害忏法的宗教神圣性，从根本上破坏忏法制度的基础。遵式已敏锐地觉察到此点，并指出了这一现象，如他所说："近见檀越之家，深有信向，请僧归舍。设食读经，望其福慧。势力损财，无善仪则。敬慢不分，是非宁别。"(《炽盛光道场念诵仪》)宋代忏仪已奠基于商品经济之基础上，檀越有求，僧人有应，由此便构成一种商业行为。正因为如此，一些豪富之家依仗钱财，对僧人不但不生恭敬之心，而且还以僧人的衣食父母自居，请唤无礼，"朗责明诃"。面对檀越的不敬，不少僧人惟恐失去衣食庇荫，故或忍气吞声，或敷衍了事，由此法事虽具形式而缺乏法度，"不扫厅堂便张法席，未断荤秽辄请圣贤。至于迎像延尊，殊不避席，旋踵致敬"(《炽盛光道场念诵仪》)。

遵式在痛陈上述现象后指出，道场本为消业，檀越据傲无礼不但福报难求，而且滋生新业，无怪乎世间贫者多富者少。遵式感叹时下人心壅塞，道心难彰，信念不足，此与当年先祖慧思的末法意识不同。慧思担忧的是法难频生，如何在末法时代阐教弘法。而遵式所处时代不同，虽有儒者的排佛之声，并无夷灭之虞，但更大的危险也就隐藏在这一片祥和气氛中。众生只是徒具形式地信佛，并不深信因果，对此又该如何处之呢？遵式以为必须规范忏法制度，清净道场，以敬行事。为此，遵式制定了五项规定，以供法事行持中谨守。第一，"欲陈法会，家中长幼尽须同心，去其酒肉五辛等物。施主每日随僧礼佛，陈吐忏悔"；第二，"当斋僧次，躬须给侍，不得坐于僧上称是主人，放纵论笑"；第三，"佛前供养须倍于僧，凡圣等心，事事精细"；第四，"尽其所惜，施佛与僧，勿得隐细用粗，世世招失意果报"；第五，"道场缓急，不得使僧，此是福田，翻为童仆岂得然乎"？

遵式的五项原则，意在维护佛教的神圣性，道场的庄严、清净以及僧

人的崇高地位,避免佛教在卷入世俗社会时,为迎合时俗而丧失自身的立场,这对于天台忏法制度的维系是至关重要的。因此,宋代天台忏仪其实奠定了宋以后中国佛教礼忏制度的基础。但是,伴随着明清以降中国佛教的衰微,天台忏仪仅具形式,自身所具有的超越性、神圣性日渐减退,这反映了佛教对世俗社会参与能力的下降。

第十三章　宋代天台与净土的合流

北宋以后，禅、净二宗成为中国佛教宗派的主流，净土宗的发展更是后来居上，有涵摄诸宗之势。由于净土宗自身缺乏一套完善的教义体系和独立的传承法统，故其发展总要依托其他宗派。正是在这样的背景下，禅净合流逐渐成为中国佛教发展的主脉。

天台宗也有与净土结合的理论前提与实际需求。天台的性具实相理论消解了心与色、涅槃与生死的对立，因此真正的解脱是要达到无情有性，也就是说，依报世界的转变与心的转变显得同等重要。这样，“净土”已蕴含于天台的基础理论之中，而成为与“涅槃”等同的概念。由于知礼对“色具三千说”的极力提倡，天台理论体系中的“净土”地位在宋代更加凸显。从实际需求讲，面对净土与禅宗联手之情势，宋代天台要振作，尤其是要对抗禅宗，就必须将净土纳入自宗的理论和修行实践中。从天台的立场上说，当然试图以台教消化净土，但在具体的结合过程中，则有彼此吸收的情形，甚至在某一时间段内，天台丧失了对净土的涵摄力，反而成为净土的附庸。

第一节　台净合流的理论基础

对于宋代天台宗来说,与禅宗争夺对"净土"的解说权其实就是用性具唯心净土论取代单纯的唯心净土,从而平衡唯心净土与自在净土(他方净土)之关系。就台宗教说体系而言,也就是如何处理实相与权说(所谓开权显实)、唯心与净土之关系。

一、实相与权说

天台宗以《法华经》开权显实原则为旨归。所谓"实"即实相,也就是涅槃,为佛之境界,因其甚深难解,故"唯佛与佛,乃能究尽诸法实相"。为教化众生,令得入此一境界,佛必须用"权说"以诱掖之。这种方便基于"实相"而说,即"权"由"实"而开,故"权"终能显实。就此而言,"权"并不权。所以,为了达到谛了实相之目的,可以开出种种权说。

"涅槃"与"净土"可以说是佛教解脱论中最为重要的两个概念。就涅槃实相与净土之关系而言,前者为实,后者非究竟之境,故属于"权"。但事实是,净土为佛教经论普遍提倡,亦为历代高僧大德至诚而往,所以又非简单的"权说"。为了更好地协调权实关系,智者大师提出四种净土说,即凡圣同居土、方便有余土、实报庄严土、常寂光土。其中前三种净土对应于佛三身之应、报二身,乃佛之应机而现,属"权",故可为众生自业所感;常寂光土则为法身所居,唯为佛所得,故属"实"。从智者的净土分类不难看出,他所说的常寂光土其实就是涅槃实相。智者试图将涅槃与净土统一起来,以众生业力所感与佛之示现的关系消解"净土"自身所具有的权、实二性,因此净土之"实"为涅槃,权则为一般意义上的净土。

智者的净土权实观以天台性具实相说为理论基础。因为性具善恶,当下一念即呈三千种种境界,所以佛界具地狱、饿鬼等九界,反之地狱亦不隔佛界。净土不净,因为其"性"具秽土;秽土不秽,缘由它"性"有"净

土”。土(依报世界)之净秽与否的关键是“所证”问题,也就是说,净土之“性”(本体)问题转化为“修”(实证)的问题,这其实有“唯心净土论”之倾向,与禅宗的净土观极为相似。不过,天台宗毕竟不同于禅宗,智者的“唯心净土”还是有所保留的。智者四种净土的最高层次是“常寂光土”,它不是佛之应身所居之土,亦非自证之功德实报之住所,而是法身佛的居处,虽然它需要通过“心”的修证工夫达到,但它已超越了实报庄严土之境界,而进入到法性的自在呈现。因此,尽管智者竭力主张一色一香无非中道,力求避免实相的孤立本体化倾向,但这只是就“性具”意义而言,从修行实证来说,“实相”之究竟圆满终是唯佛而知,“常寂光土”只能为法性佛所居。

如果说智者是用“性具”理论平衡净土之权实关系的话,那么宋代天台宗人所面临的课题,则是如何进一步圆融净土之权实,这便是“即”概念的凸显。

随着禅宗对净土的介入,唯心净土论成为一种重要的潮流,净土被视为权宜,其真实性受到怀疑。为此,天台宗人必须重新建立起对净土真实性的信心,而基本的理论建设就是要以性具论对抗唯心论。知礼就是以性恶论这一极端的观点作为天台教观圆旨,从而更“圆”地阐发天台对“生死即涅槃”的理解。由于知礼不满足于性具,更要由此推出“即”义,故而智者大师的性具论被他诠释为不但心具三千,而且色具三千。这样,在智者大师那里多少有所“孤悬”的实相就被消解,“实相”以一种更为圆融的形式表达出来,这就是对“法住法位,世间相常住”的新诠释。

“法住法位,世间相常住”出于《法华经》,它之所以被知礼予以特别的强调,是为了消解“性”(法)与“相”的对立。“法”即实相,“相”为世间相,而作为世间相的“相”的呈现依据什么呢?知礼以为“相”依法(实相)而在,即所谓“是法住法位,世间相常在”。为此知礼以“人有生死,物有凋谢,何故经云世间相常住?”(《绛帏问答三十章》,《四明尊者教行录》卷三,《大正藏》卷四六)试于弟子,净觉仁岳从性具论出发作出解释,云:

> 若知常住之体具足三千，则生死凋变皆常住标帜之相也。从本自尔，非今始然。既知生是性生，乃至变是性变。性元不动，相岂非常。但局情未忘，则生死相反。倘唯心所见，则凋变皆如。自非性具之谈，安会相常之旨。（《绛帏问答三十章》）

仁岳认为，通常见相之“变”是以为相乃自变，殊不知相乃性具，相生相变即是性生性变，也就是由性而生而变。既然性自身是不动的，则性之所生所变过程也是不动的，故而相其实常住。仁岳对这一观点的论证较诸僧肇、吉藏都要高出一筹。

作为“相”的正、依二报之所以“常住”，在于它们是由“性”而生、而变，这是为了将诸法统摄于“法性”概念中，从而消解性相的二元对立。当然由此也引发了一个问题：既然“相”常，则无所谓苦乐，也就无解脱之必要。故知礼在《绛帏问答三十章》中再以此问考之于弟子仁岳，他问道：“一切依正或云众生业感，或云诸佛变现，是二何者为定耶？”（《教行录》卷三）如果依正之相缘于众生业感，则众生对此依正负责；设若依正之相由诸佛变现，则诸佛对此依正负责。这有点类似于基督教哲学中对上帝与世界之“恶”的关系的探讨，“恶”缘于上帝抑或人自身？

对此疑问，仁岳从容而答：

> 二义相须，不可偏判。若其依正千差，苦乐万品者，乃众生业感也。如云苦乐由生，非佛所作。然此业感复是诸佛妙应，随众生心而为变现。盖折伏摄受，令成熟得脱。如云苦乐由佛不关众生，虽诸文中随缘别陈，究论二义，不可暂缺。良由众生心地三千与佛心地三千不殊，故得染净互通，感应无忒。众生迷，故于佛依正而计差别；诸佛悟，故于众生依正而得自在。是知果中胜用不异三道流转，又如圣人变化所造，不出众生三世变造，故亦令众生变心所见。（《教行录》卷三）

仁岳的解答是，依正之相既是众生业感而起，亦是诸佛变现，二者并不矛

盾。因为众生心地与佛心地相通,三千依正之相无别,故依正之相虽是直接缘于众生业感,但其实也已缘于诸佛变现。只不过众生对依正横加计著,有差别境;诸佛已悟,于种种依正得自在。从这个意义上讲,依正世界是诸佛之示现,以便折伏摄受,但这并不意味着众生可以逃避自己的责任。诸佛能够示现依正世界在于其"悟",故得自在,缘性而现依正;众生虽具依正,但由于"迷",所以于依正不得自在,未能示现依正,而只能由业感而起之。可见,依正世界自身无变,"转变"的关键最终还要看众生自己,即转迷为悟。

仁岳的回答多少有点"唯心论"色彩,这也说明其日后思想的转变确非突如其来。尽管如此,仁岳不愧是知礼高足,他用性具论消解了佛之依正与众生依正之别,以此强调差别之境虽是"性具",但由于迷悟之别,故有迥异之结果。所以天台的唯心净土是建立在性具基础上的,这与禅者的唯心净土观还是有区别的。

既然"法住法位,世间相常住",那么作为"相"的净土亦是常住的,它的呈现与否就取决于修行证悟。这其中有两种情况:一是从自行修证所悟之境界而言,二是就化他之方便施设而说。前者可以说是一种"实际"净土,后者则为"方便"净土,基于自行即化他的原则,两种情况又是可以统一的。基于这样一种实相观,相对智者的净土观,宋代天台宗人就在净土与实相间建立起一种等同性,往生净土就是实证涅槃,同样证悟实相就是了达西方之境,这不同于智者还要在权实意义上划分净土。当然,这一观点并非否定净土的权实性,而是强调从修证角度理解净土的权实,即真正体证了达,则净土为"实",未达则属"权"。所以"净土"不仅是在"化他"意义上给出的,而更是"自行"的呈现,谈净土之"实"不废其"权"。

基于此,知礼提出同居土即常寂光土、常寂光土有相的观点,以此来消解智者大师四土说暗含的净土权实对立。在《观无量寿佛经妙宗钞》卷一中,针对三土有相、四土无相之论,知礼指出:

> 经论中言寂光无相,乃是已尽染碍之相,非如太虚空无一物。良由三惑究竟清净,则依正色心究竟明显。故《大经》云:因灭是色获得常色,受想行识亦复如是。《仁王》称为法性五阴,亦是《法华》世间相常。《大品》色香无非中道,是则名为究竟乐邦。(《大正藏》卷三七)

知礼以常寂光土有相,与其对三千法之权实、生身即尊特的探讨是一致的,其主旨就是要消除作为实相之"理"与作为世间相之"事"的隔阂,从而避免天台的"实相"成为一孤悬之"心"。当然,这种处理有混淆实相与世间相、理与事之嫌疑,所以有人指出,即理之事的无上报可以有金宝莲池等相,而即事之理的究竟寂光则不应有此等相。知礼的解释是,无上报是究竟始觉,上品寂光是究竟本觉,"始本既极,岂分二体。应知二土纵分事理,实非有无。岂真善妙有而非理邪,秘藏之理岂同小空?故此事理,二名一体。以复本故,名无上报事也;以复本故,名上寂光理也"(《妙宗钞》卷一)。

知礼以无上报与究竟寂光的名二体一消解二者的对立,由此寂光有相得以成立。这里论证的关键其实是依据理造即融事造的原则,即不但事造三千,而且理造三千,正是由后者导出前者。作为"理"的寂光非是虚空无物,而是已具三千,已包含四土的概念,所以从"理"而言,四土无分,均具三千,唯有一土。之所以有事实之别,则在于"修造"(事造)的问题,"报之净秽,实从心行二因所感,心即迷了二心,行即违顺二行"(《妙宗钞》卷一)。由于土为所感,心行不同,故有净秽、沉下高升之别,但究极而论,净秽皆即"理"(实相)。从这个意义上讲,土四而实一,寂光非离三土而在,而是"即"于三土。不仅无上报与寂光是同体,而且同居、方便亦然。

就此而论,四土(包括常寂光土)在根本意义上属于"教道",最终要证达的是实相,而"证道"又非离"教道"而在。知礼为了避免实相与世间相、寂光与三土的混淆,又以横竖之说对四土予以解说。在回答"前明实

报物有二乘，今那忽云迦叶起舞”的疑问时，知礼说道：

> 须知四土有横有竖，仍知横竖只在一处。如同居土趣尔一处即是实报，若破无明转身入者，斯是法身同佛体用，称实妙报，则六根净人亦莫能预，岂居二乘，此则一处竖论实报。若未破无明，即身见者，此乃诸佛及大菩萨为堪见者，加之令见实报土也。盖有机缘虽未破惑，已修中观，如华严会及诸座席杂类之机，感见身土难思者。是今引论文乃方等中为弹斥故，示实报土胜妙五尘，令迦叶等顿忘少欲，起动舞戏，欲令声闻知大法妙，生欣慕心，鄙弃小道，此等皆是一处横论实报土相。（《妙宗钞》卷三，《大正藏》卷三七）

所谓横竖同于“纵横”，有二义。约次第说，次第为竖，不历次第为横；就时空而言，亘于时间为横，亘于空间为竖。知礼这里所讲的实报之土的横竖主要基于次第义而论，竖论乃对已破无明者而言，无论其居于何处，所证均是实报；横论则指未破无明者，在佛菩萨力的加持下，得见实报。所以同为实报，前者为“入”，后者为“见”。正如同样是“鬼趋居人境界”，“有人舍报堕彼趋者，即同彼类非他人共；有人即身能见彼趋者，不妨他人同见其相”。知礼说堕譬喻竖入实报者，见譬喻横见实报者。

智圆对净土的理解有着与知礼共同的“性具论”背景，但在如何与唯心论净土相融合的问题上仍有不同的处理方式。

智圆以心性概念统摄净土论。他认为净土乃诱使众生之方便权宜，往生的目的便是要复性，即回归心性。智圆描述“心性”的本真状态云：

> 夫心性之为体也，明乎静乎，一而矣。无凡圣焉，无依正焉，无延促焉，无净秽焉。及其感物而动，随缘而变，则为六凡焉，为三圣焉，有依焉，有正焉。依正既作，则身寿有延促矣，国土有净秽矣。（《佛说阿弥陀经疏》，《大正藏》卷三七）

“心性”的原初状态并无任何二元对立，有感才随缘，故有对立分化。凡圣之别引发依正之分，秽土则源于有依正之别。

净土既仍以秽土对立面出现，那么其自身仍然是分别心之产物，故相对于“心性”而言，它只能是次一级概念。基于此，智圆说“净土”只是一种“虚设”（悬设），实乃方便权施，目的是“俾其欣，促其寿，秽其土，既欣且厌，则渐诱之策行”，“使其复体而达性耳”（《佛说阿弥陀经疏》）。而最终则是要达到“唯心无境”。这种摄净土于心性的观点实际上与他以“心性”最高本体的思想是一致的。既然心性遍于无情，则无情有性，那么不但净土，即便是秽土也有性，若了依正、净秽无别，则达心性，这实际上取消了净、秽二土的实在性。

智圆以心性消解净秽之别似乎同于禅家的处理方式，但二者仍有根本区别，因为智圆的心性是以性具为前提，尽管他更突出“唯心”的一面。正基于此，智圆之净土不仅谈庄严国土（依报世界），而且还指依正互融之理，其法身、生身之分应从这个意义上理解。所以当智圆说西方极乐世界之时，不是将其视为离正报而在的自在性彼岸，而是与“所证”联系起来。这一点可在他对智者四土之解说中得到说明。智圆说：

> 言四土者，一凡圣同居土，谓具缚凡夫，断惑圣人同居住故。二方便有余土，谓修方便道，断四住惑，而余有无明在故。所以出三界外受法性身而有变易生死也。三实报无障碍土，谓修中道真实之观，破无明惑，得生彼土而受色心无碍之报也。四常寂光土，即心性妙理也。常即法身，寂即法身（应为衍文），寂即解脱，光即般若。应知前三是事，后一是理。（《佛说阿弥陀经疏》）

对于前三土之解释，智圆大体遵循智者，而于第四土之理解则稍异于智者。智者以第四土为理性土，为佛所居。智圆以为，第四层次之常寂光土即是其所云净土，“究竟寂光乃名极乐耳”，而此常寂光土即是心性妙理，则可见此土不离心性而在，这与他的心具理论是一致的。当然将常寂光土指认为心性妙理，这在智圆思想体系中也有一种矛盾性，因为按照智圆对心性的确认，心性为体，无二元之对立，无依正、圣凡之分。

净土无量，虽是对秽土(有限的)超越，但仍然基于二分法。

矛盾的解决有赖于我们对智圆思想中理事分疏之理解。智圆之“心性”是在理层次上确认的，虽然心具三千，但并不表明任何分立，故“夫心性之为体也，明乎静乎，一而矣”。而由心性之理具之千，便有事造三千。如前文所云，理造关乎事造，既不变随缘，心性随缘即可随净缘，亦可随染缘，所以在《显性录》中智圆说道：“随无明之染缘即造九界依正，随教行之净染即造佛界依正。”此随净缘所造佛界依正，即是智圆所理解之“净土”。佛界依正(即佛身土)，本是不二，之所有差别相，乃“由众生迷，故乃于佛依正不二清净境中，唯见三界六道差别之相”。

尽管佛境高于生境，但从不二角度言，佛生之对立可以消解，因为二者均属于“事”(随缘被造这一范畴)，而心性之为体则是要统摄净、秽二界的。心性的这种功能可从凡、圣角度而言，如智圆引湛然《止观辅行传弘决》云：“三者，圣人变化所造，亦合众生变心所见，并由理具方有事用。”(《显性录》卷二)对这几句话，智圆作注解云：

> 即已证心性，称物施为，现土现身，示生示灭。变心即向逐境，心变也。以妄想故，逐于圣人融通依正，而生殊见。此总示生佛无差，不出一家唯观心性之意。众生由心性具三千故，能遍造遍计；圣人由心性具三千故，能现土现身。如清浊二水，并由湿体无差，具波性故，方能为波。(《显性录》卷二)

圣人之变化与众生之遍计都是基于理具方有事用，但圣人已证心性，故其事用乃是从“化他”角度，示现身土以利众生。从这个意义上讲，无论秽土还是净土，都是圣人策诱众生，接引根性之方便法门，秽土折之，净土摄之。故不但净土，即便秽土也失去了其实在性，从而凸现出“心性”之真。可见智圆之净土论是基于一种已证心性的圣人之位。

但对于众生而言，众生未达心性，有依正差别，故对佛界亦生殊见。所以于圣人言，秽、净之异被消解，于众生则不然。智圆引湛然文云：“以

心有故一切皆有,以心空故一切皆空。"(《显性录》卷二)智圆注云:"释成逐境心变也。《义例》云,当知一切由心分别,诸法何曾自谓同异。《占察》云:心生法生,心灭法灭。六道谓有,二乘谓空,菩萨可见。"(《显性录》卷二)既然佛菩萨以越然姿态看待众生的生存世界(依正),以为此乃众生偏心之现所致,则其慈悲救度的是令众生心而已。换言之,菩萨并不济现实之苦(如地位低劣、身体苦痛等),转心性而不转依报正报,故其给出的净秽世界只是一种权宜而已。

但假如"净土"仅仅是一种方便权宜,一种虚设,如智圆所云"假道于慈,托宿于悲",这并非台宗的努力方向,因为台宗最终还是要建立起净土的真实性的。在这一问题的解决上,台宗内部还是存有分歧。智圆是以心性统摄净、秽二土,但净、秽土自身的对立性仍存在,此点遭到山家的反对,因为这不符合山家敌对种烦恼即菩提的概念。宋代山家后学普容(1251—1320)的《台宗精英集》就曾批评智圆将净、秽二土截然分离的见解,他说:

> 孤山以净秽两土分对六能,以能为身常寿无量为上三能,以非身无常寿有量为下三能。……孤山之说以释伏疑消文,美则美矣,善则未善。何者?以净土弥陀为上三能,以净土释迦为下三能,如此说义则两佛合论六能,是则释迦有缺上三能之过,弥陀有欠下三能之失。(《台宗精英集》卷四,《续藏经》册一〇一)

普容以为,二佛各有上下三能,所以他又说:

> 今以弥陀释迦二佛皆有上下三能,故以弥陀净土无量之寿为上三能,以弥陀不严净国为下三能;释迦则以山斤海滴净土之寿为上三能,以无常八十秽土之寿为下三能,故大论三十六云:当知释迦文佛更有清净国土如阿弥陀佛国土,阿弥陀佛亦有不严净国如释迦文佛国土。准此文意,两土圣人各有净秽二国,并有上下三能。(《台宗精英集》卷四)

普容以二佛各具净秽,各有上下三能来否定智圆的净秽之分。这样,净秽二土之分便不是那么界越分明。净中有秽,秽中有净,一个实体意义的纯然无染之净土实际上被消解了。不难看出,这一观点与“性具善恶”理论有内在的联系。

对此批判,智圆自然不能接受,因为智圆并不想完全消解净秽之别,“净土”仍有其“真实性”。按照智圆的心具理论,“心性”为最高之原则,“净土”不过是为复性而应机所设的方便,属于一次级原则,故有“唯心无境”之说。但“净土”之方便性只是相对于佛之“心性”而言,其存在的意义(或真实性)并不能仅仅通过台宗敌对种概念(烦恼即菩提、秽土即净土)的当体即是而被消解。由于二者的对立性和自性的消解并不能导向一种更高的原则(如智圆所说的心性),所以智圆不同意对净土真实性的取消。

但净土的真实性如何与其方便权说性圆通起来呢?如何弥合净土之净与秽呢?智圆从法身与生身角度理解这一问题。净秽二土之分对应于释迦与弥陀,其用意并不是将净秽二者截然分离,而是强调观佛者自身之根性与“佛”之显现之关系。所以智圆说:“故释迦弥陀俱得法身之无量,但此土机劣,故见生身是有量;彼土根胜,故见生身是无量。”(《佛说阿弥陀经疏》)所谓法、生二身,如智圆所云:“夫诸佛皆有生法二身,则有两种无量。一生身无量,此则有量之无量;二法身无量,此是无量之量。法身譬虚空,无生无灭;生身如水月,有隐有显。”(《佛说阿弥陀经疏》)

此土即秽土,彼土即净土。从法身层次言,秽土之释迦与净土之弥陀俱得无量,此是佛自证之境,非众生所能感知。众生能感知的只是“生身”,即佛随现生之应化身。故从生身角度言,秽土众生根性下劣,见释迦有量;而净土众生根性利,见释迦无量。正是基于众生之根性不同,所以言教之化人要应机设教。如云:“物机不等,为化亦殊。若唯于一佛有缘,则始终自化;若于二佛有缘,则彼此共化。是故释迦现秽土而折伏,

弥陀现净土而摄受。此折彼摄共熟众生,令至菩提耳。”(《佛说阿弥陀经疏》)可见二佛之功用各异:释迦为折伏,弥陀为摄受。若与释迦、弥陀均有缘,则众生可受此折、彼摄共化之用。

二、观想念佛与实相念佛

宋代佛教对净土世界的理解,约略而分,不出二途:唯心净土、西方净土。一般而言,前者以为净土乃化他之权宜,折伏摄受,目的是令众生趋入证悟之道;后者则认为净土实有,至诚念佛确可得生极乐世界。但是,两种净土并非如我们所认为的那样,完全处于二元对立的紧张状态中,相反在很大程度上,二者并无冲突,甚至能够很好地结合在一起。我们往往把“言教”意义上的净土混同于“实证”层面的净土,从而想当然地以为谈唯心必然要否定净土的真实性,而要提及净土的实在性就一定要拒绝唯心。

佛教作为一套教说体系,它的一切语言文字都只是“言教”而已。佛陀即云“依法不依人,依义不依语”,为达了悟实相之目的,可以用种种方便语言开示众生。从这个意义上讲,作为教的“净土”与“涅槃”无异,均是一种权设,切不可执著。而从“实证”方面言,既然言教开显出种种境界,那么众生可以通过自身的修行实证这些境界,这种证悟本身是“真实”的。

应该说,唯心净土与西方净土的对立始终存在于净土论中,但在北宋为何成为一个突出的问题呢?这涉及台、禅对净土的争夺问题。禅宗对唯心的强调是为了避免作为“教”的天台对净土的涉入,而天台对唯心、西方的平衡则是要用“教”来约束净土,在具体修证上要把净土纳入观心之中,即以观想念佛来统摄念佛法门,这主要表现在知礼的相关论述中。

观想念佛非始于知礼,庐山慧远结社往生即采取观想念佛的形式,但使观想成为体系化的念佛法门则是天台宗人努力的结果,其中智者大

师的止观法门确定了基本理论框架，后经湛然的加工，至知礼则被极端地发扬。

知礼明确以观心理解观佛，在《观经融心解》一文中，知礼指出《观经》中韦提希虽处同居土，而能以观法舍秽必尽，显净无遗。韦提希之所以能于秽得净，就在于持一心三观之法。知礼云：

> 故修一心三观求生净土者，即以三惑为净土之因，以三谛为净土之果。故别惑尽，则寂光净究竟三谛也；此惑未尽，则实报净分证三谛也；通惑尽，则方便净相似三谛也；此惑存，则同居净观行三谛也。（《教行录》卷二，《大正藏》卷四六）

知礼以为，即便是观佛也要遵循妄心观的原则。不过，既然能够观秽为净，知礼的观佛为何不"只在娑婆直出生死"，而仍然要设置净秽的对立呢？知礼以为观佛虽然也是观心，但它又不完全同于直观三道，而是要"以缘极乐依正为境"，原因在于修观众生根性不利，初学大乘，其心怯弱，缺乏信心。为了坚定众生信心，如来以方便力而现净土弥陀，"观彼佛真如法身，毕定得生"。

知礼本是要将他的妄心观原则统摄一切观心领域，但面对《观经》以观佛为主的论述，他必须有所变通，所以用"方便"的概念消解二者的冲突。知礼强调，这种观虽然非是直观三道显三德，但仍然是一心三观，因为此观乃是"托彼胜境"而观，净土弥陀还是要落实于心中，即于秽土显现弥陀净土。

可见知礼并不排斥视净土为一方便之教，但此教的存在不应脱离众生之观心，也就是说，"教"应入心，净土弥陀应入心，若无心佛的感应，则净土弥陀终为外在孤悬。所以"教"既是一种设定，又是实相在众生心中的呈现，即所谓的"是心作佛"。这里的"是心作佛"自然不同于禅宗的理解，而是有"性具论"之背景。所谓生佛、净秽种种依正世界无外于"心具"，依正之差异呈现缘于"心变"，虽有心变，"心具"依然。弥陀净土为

佛之方便力使然,但为众生心中本具,只不过未彰显耳。往生净土非是外求,而是开发自身宝藏,用观心令其呈现。即心是佛不是指“心”为佛,而是指即于心而求证,观心之意义在于此。所以知礼说道:

> 此令行者随观一境皆知心变,全体是心。既全是心,心岂见心。如指不自触,刀不自伤。故《般舟》云:我所念者即见心;乃至云:心者不知心,心者不见心。心有想则痴,无想则泥洹。(《观经融心解》)

既然触境即心,全体是心,那么生佛无别,佛身相好无别。观佛不是执著于佛本身,而是托胜缘而想诸相,以显三观之义,如知礼所说:

> 既知诸相四性不生,法体本空,心境叵得,不碍缘生。全性起修,念之即见。起是性起,空是性空。性非二边,能所亦绝,唯心唯色,待对斯忘。故《止观》判《般舟》之文,心佛叵得为空,梦事宛然为假,心不见心为中。说则三相历然,修则一念备矣。经示诸相而令谛观。圆人修之,非此不谛,故知十六莫不皆三。而此三观虽居一念,今观依正各有功能,何者?心境叵得,故染可观净;不碍缘生,故想成相起;唯色唯心,故当处显现。人疑三观妨想依正,今谓三观能显依正。(《观经融心解》)

知礼把依正置于观心之下,则依正自身失去了一种自在性,而呈现出空假中三性,因此观佛即是观心而达实相。在这点上,它同其他的观心法门无异,区别仅在“乃缘净土依正而修,虽缘于事,非散善恶及以无记”(《观经融心解》)。因此,观佛乃是圆观与佛之妙用的结合,圆观属于逆修,妙用则为顺修,“违理之事照令泯绝,顺理之事观令成就”。

既然佛之依正是在观心实证意义上给出的,那么依报世界(净土)本身即呈两种景象:它是方便,因为它属修、事,为心“变”而出,故而唯心;它又是实相,因为非但唯心,而且唯色,达于心变即证实相,所以净土又是自在。

基于此，知礼对专持唯心净土或西方净土者均予以批评，提出“约心观佛”。他对“约心观佛”的理解是：因为我等心性遍周法界，法无不造，所以极乐之依报、国土实相宝地、弥陀之正报三十二相等，皆是我心之本具，我心之所造，均不在心外。所以观彼依正二报，即是托彼境观我心性。由观彼依正而现其境，不过是我心性被彼观熏发，而显现其所具之本佛本土。

智圆理解的净土修行法门不同于知礼的约心观佛[①]，而是试图将执名念佛与实相念佛结合起来，这主要表达在他的《佛说阿弥陀经疏》中。在疏中，智圆以五重玄义释此经之宗要：“虽两义兼有，而因正果傍，以信愿净业为宗也。”强调的是“信”和“愿”。所以智圆云：“若有信者，应当发愿，生彼国土。”又云：“闻说阿弥陀，执持名号，乃至七日，即得往生。”而知礼则只说，此经之要在修心，妙观感于净土。

智圆既云施设，又言“信愿”，则其言净土不仅为方便权说，而且也有一种实在性。这表明他仍试图保持“净土”的自在性，即“净土”虽说是虚设，但又是一种真实，由愿力可达此真实，若不达此真实，亦不能了知这种虚设。

众生只有已获大利益，方了此权施。但要获此大利益，须通过信愿，方达真实，故此真实又是信愿的前提。正是缘于此，智圆以为“施设”不仅仅是一种化他，也是一种自行，是要靠“信愿”而达到的。因此“净土”于智圆而言，则更多的是一种自觉的向往。所以智圆说道：“初文不可以小善得生，则反显可以多善得生也。小善谓等闲发愿，散乱称名。多善谓执持名号，要期日限。……执持名号者，执谓执受，持谓任持。信力故执受在心，念力故任持不忘。”（《佛说阿弥陀经疏》）智圆谓本经所说之

---

① 对于知礼的约心观佛，律师灵芝元照（1048—1116）颇为不满，以为应将约心观佛与观佛加以区别。前者对应于娑婆入道，是为期望在娑婆入圣得果者所说之法；后者则是往生净土观，是为期求往生净土者所说之法。元照虽然以为二者均不外乎理观，但理观不一定观心。因为若达理，则佛法、众生法、心法皆是理也，则观一切法俱是空如实相。参见元照《上枘庵法师论〈十六观经〉所用观法书》（《灵芝遗编》卷下，《续藏经》册一〇五）。

行,实唯就持名一心而言,并未谈及余善。故以等闲发愿,散乱称名而未能持名一心者为少善根福德,以能持名一心者为多善根福德。可见,持名不同于称名。

设若信力不强,愿力不大,则只是"等闲发愿,散乱称名",即世俗所谓"平时不烧香,临时报佛脚",故这种小善之行是难以往生的。只有以信念之力将佛之名号执持于心,如此多善方可往生。当然智圆对执持名号的理解也不是一种他力观,按照他力观,名号从佛而来,乃佛为度众生而将自我否定,压缩成"名号"的形态,以此达到接引众生、方便教化的目的。由于佛的愿力之大不可思议,"虚空有尽,我愿无穷",则由佛之愿力而显的名号力量也无穷尽。借助此名号之不思议力和众生之大信心,众生必得往生,故善导大师言"上尽一形,下至十声乃至一声一念,必得往生"。念佛之名号在某种程度上讲,即是一种咒术,其不可思议之神力只能归于佛愿巨大。

智圆理解的执持名号不仅是指执受在心,而且还以之为实相念佛。在玄义五重之辨体义中,智圆说:"辨体者,方等实相,为经正体。方谓方广,等谓平等。实相之体,横遍诸法,故言方广。竖该凡圣,故言平等。是则圆融大乘,悉名方等。"(《佛说阿弥陀经疏》)依智圆之判教,《阿弥陀经》属生酥第三时,为方等经,故此经之体正为实相,可见往生实即对实相之证悟。智圆曾以主质义、底义、达义释实相,实相多诸名字号,阿弥陀佛亦是"实相"异名。故执持名号无疑便是执持实相,众生能执持实相在于众生本具实相,故能依行而达实相之果地。依智圆之心具理论,此实相非为别物,即众生之心性而已。故他解释"执持名号"说,"信力故执受在心,念力故任持不忘",即对实相之执持只有落实于心性基础上,才算得上是多善。

需要指出的是,此种对实相论之把握是通过对"心性"之外化(阿弥陀佛名号之信念)而达到的。把握实相的方式、法门各异,并不可以某一法门为高。智圆以天台三观之学阐述该经,实际便是用天台诸法实相理

论予净土以新的理解,对于台宗而言,实相乃佛智之显,非思议境,唯佛与佛乃能究尽诸法实相,故《法华》由信生解。而净土则是由信发愿,故净土全摄《法华》,不可执净土为权教[1]。

第二节　台净合流的实践活动

天台宗的净土实践修行可分为两个方面:一是以净土作为自我修证的主要法门,二是集会结社,共求西方往生。二者的展开都与天台忏法的介入有着密切的关系。

一、天台忏法与净土念佛

考诸史实,尽管佛教各宗教义有别,但以净土为修行解脱之旨归却为佛教僧侣在具体的修行实践中所普遍认可,宋代天台宗人亦不例外。据志磐《佛祖统纪·净土立教志》,台宗人士普遍以念佛往生为解脱之归宿。山外鼻祖晤恩曾于坐化前绝食念佛,见灌顶从净土来迎。宝云义通以净土为故乡,以人皆当往生,故呼人为乡人。智涌了然行前,集众诵《阿弥陀经》而至西方世界。而孤山智圆则更是以净土为其一生学术总结,在其晚年最后一部著作《阿弥陀经疏·西资钞》序中说道:"吾所撰十疏者,乃始于文殊般若,而终于阿弥陀经也。虽皆乘兴而偶然而作,及论其次第,似有旨乎?得非始以般若真空荡系于前,终依净土行门求往生于后邪?噫!以无所得心而修佛圆行者,不亦宜乎?"(《乐邦文类》,《大正藏》卷四七)智圆的净土往生乃是建立在般若学之基础上,故虽是持名念佛,实为实相念佛,属于圆行。

除了上面所讲的外,相对于他教,天台学人在净土自修方面还有更重要的东西,即不但是以净土为其一生修行实践之归宿,而且还把净土

---

[1] 见安愚《从法华到净土》,张曼涛主编《佛教各宗比较研究》,大乘文化出版社 1980 年版。

与忏法联系起来,使净土成为日常的功课。其中第二点随着历史的发展,愈发成为宋代天台自修的主要形态。在上一章中我们已经论述了由于观心与忏法的结合,天台忏法在宋代得到了很大的发展,但其实忏法之兴盛还与净土有着密切的关系。因为观心改造了忏法的忏悔方式,而净土则为忏法提供了一个实在的彼岸世界。通过观心,是要袒露罪源,观达实相;而由有净土,方可欣彼厌此,趋证实相世界。因此从这个意义上讲,忏法成为台净合流的一种仪式中介。我们可以以知礼的忏法实践说明此点。

我们知道,知礼不仅是一名天台义学大师,也是一名积极投身于行忏消业的实践家。据《尊者年谱》,端拱三年,浙东大旱,知礼于遵式同修光明忏祈雨,相约三日不雨,当燃一手以供佛,结果“佛事未竟,雨已大浃”。咸平三年,四明(今宁波)大旱,“师入忏摩祈雨,约三日不雨,当自焚,如斯果应”。不管我们如何理解这种行忏求雨行为的有效性,行忏者自身的确是“言必信,行必果”,这于普通民众而言具有极大的感召力,对王公大人来说也极具震撼力,知礼天禧元年(1017)的那次行忏即是最好的明证。《尊者年谱》记载:“师年及耳顺,乃谓其徒曰:半偈亡躯,一句投火,圣人之心为法如是。吾不能捐舍身命以警发懈怠,胡足言哉?于是结十僧,修法华忏三年,忏满共焚。”(《教行录》卷一)

知礼作出此举措时值耳顺之年(六十岁),德高尊隆,在缁素中颇有影响,他的这一行为自然引起当时朝廷的极大关注,以翰林学士杨亿为代表的士大夫去书知礼,坚请住世,知礼则回书坚执己见,如此往返信件达数十封之多。为防不测,地方州府还密令他人严加保护知礼。经过朝野的上下努力,方使知礼最终未践捐身警世的诺言。

知礼焚身往生显然不是一时冲动,也非为博取一种虚名,他的举措当是经过一番深思熟虑。如上所说,知礼焚身行为是为了“警发懈怠”,树立学佛信心,以利乐众生。若此,知礼的行忏只是一种化他权宜。因此学士杨亿(974—1020)闻知此事后立即去书知礼,劝其住世弘法。在

信中，杨亿写道："惟极乐之界，盖觉皇之示权，而大患之躯，非智人之所乐。倘存忻厌，即起爱憎。既萌取舍之心，乃至能所之见。谅惟通悟。夙究真常，盖俯就于初机，冀策发于净行。"(《教行录》卷五)

作为一名士人，杨亿以为净土不过是一种方便设教，对于下根之人可以起到警醒策进的作用，而作为一名高僧则应以住世弘法为务，不可起忻厌之心。对于杨亿的"极乐本由示权，修道须忘忻厌"之说法，知礼表示赞同，但其"毕此忏期"，为法捐躯的决心并不动摇，因为他自有理由。知礼以为方便权宜有体内体外之分，"体外之权须破，体内方便须修。离事之理则粗，即权之实方妙"(《教行录》卷五)。基于性具理论，种种方便之权实是本性已具，由心发明，故秽土乐邦虽为释迦弥陀示权方便，但是"善巧之权方"，众生应心而感则真实无外。

因此知礼认为，从圆教而论，净土之方便即同于法华微妙方便，归依净土亦能开权显实，证悟实相，这是知礼对台净所作的融合。实现这一点的中介是天台的一心三观行法，因为空观破相，假观立法，中观皆中，实相三谛圆融互具，观心实相即是体达净土唯心、不碍。所以知礼说："故知礼所求安养而生，所欲燃烬而死，凭此三观，遣彼百非也。"(《教行录》卷五)

针对大乘之人不应厌离世间之说，知礼辩解道，不可一概以贬斥义言忻厌爱憎，因为佛教自是反对执著取舍，分别之见，这是从佛教根本义而言。但若修行中无有忻厌，则修行不成，果位不证，何况今求净土非为求"身受诸乐，心染妙尘"，而是希望通过正依的转移而更好地修行，"速增胜道"。至于在行忏中采取的种种极端行为，知礼的解释是，修行有效需要解行双备，诸缘具足，其中发心至诚十分重要。由于惟恐自己"净因未备"，知礼方才"毕命自要，庶凭最后之强缘，以作往生之定业"，所以烧身燃臂，舍生命财等等苦行确有实效。

当然知礼坚持，苦行不是邪修，并非盲目，而是有观行正解作为基础。因为依于观心实相，假相虽灭，实相宛然，故此苦行"行苦而神不

苦”，所以“性火真空，岂有能烧之相，所烧自亡也。又知佛体圆妙，岂存所供之人，则能供亦寂矣。两重能所既泯，一切功德斯成，是名苦行法门”(《教行录》卷五)。人对佛是初重能所，身对火是二重能所，两重能所俱泯，则证中道实相。

从这个意义上讲，知礼苦行追求的是对“我”的舍弃，于当下一念的“觉悟”。所以他认为智者大师所说“临终在定之心即是净土，动念即是往生净土时”极是，故捐躯为法自然亦得往生，往生即达实相。

当然知礼并非以忏法苦行为唯一法门，而是以为根性不等，机缘不一，未可一律。若达一心三观，则法法可取。而相对于苦行，则是贪欲之法。既然贪欲即道可以成立，为何苦行不能？知礼强调自己之所以选择忏法非为让人仿效，乃在于少年即有志于此，年长愈笃。今既已衰朽，当酬此愿，故约同志共修，同登大觉，以证净土匪虚。

知礼之苦行乃是在观想实相的前提下，由权而实的行为。在了达权实相即之后，净土世界即是实相境界，西方弥陀便在唯心净土。从这个意义上讲，知礼要在观心层面上统一唯心净土与西方净土。问题是，他为证得实相，为何一定要采取焚身这样一种极端的行为呢？知礼可以用“为酬宿愿”来解释自身的个体行为，但作为一种普遍性的行为，它的理据何在？杨亿并不满意知礼的回信，故去书以三问咨于知礼，这三问是：西方净土是何人境界？烧身苦行本是魔王所说，如何是正教？劫火洞燃，大千俱坏时，何人受于极乐？知礼对此一一答复。

首先是西方净土境界问题。杨亿以为西方净土非是究竟至极之境，故圆顿之人不可执著于此。知礼的解答是，净土之境根尘绝迹，物我一如，“实非心外之境，境外之心。则心自知心，境自见境。境岂见境，心岂知心，知见既志，言诠亦绝，故强名云不思议境观也”(《教行录》卷五)。净土是由心所呈、所证，故已是不思议境。至于净土中的粗细差别，只是从“教道”分别而言，若就圆论，则不离而离。

而接下来的两个问题其实都是对“苦行”的质疑，知礼的圆通解答

是，苦行虽出于佛典中的魔王之语，但“佛之与魔相去几何”？依据性具实相理论，佛界魔界互具，不二而二，“性既本融，修岂能异”？众生所证不等，故于诸法所见不同，遂有魔佛之分，差别之见。而至六即之“究竟即”，“方穷魔法事理，边底具足，能于魔界，统摄自在”。所以问题的关键不在于离魔而修，而是即魔为佛，这一思想充分体现了知礼的性恶原则。因此，魔王之语不异佛语，而且还能“深显圆宗”，所谓“以圆不自圆，乃偏邪诸法一一皆圆也”。此外知礼还特别强调“魔外易开”，“若非深住魔外法界，安能令无量人得证三昧。乃是行于非道，通达佛道”。这样，知礼就把“魔语”、“苦行”纳入《法华》开权显实的原理下。

显然，知礼已不仅将“苦行”视为自证实相之境的途径，也把它看成“化他”的一种绝好方式。换言之，知礼以自行为化他，化他即自行。自行之所以要采取这样一种极端形式，在于“化他”。知礼以为，当代众生根劣，故需要以看似外道之行的形式来“济度众生”，而他自身作为一名修行者自然也不例外，故而从“自行”角度以“苦行”证悟实相，正是一种自觉的求道行为，用他的话来讲便是：“十方刹海，九世往来，同趣一心，名妙三昧，而以苦行为主者，原治事恶，助开理修，以为最后用心，庶作增上净业。既正助合运，乃修性一如，不离此心而至极乐。”（《教行录》卷五）

此后知礼与杨亿还有多次书信往来，但所涉及的内容不出此范围，且讨论局限于焚身求法的社会影响。通过两人的对话，我们可以看出，宋代士大夫具有极深的内学涵养与超逸的精神气质，在某些方面甚至可以比肩于那些义学高僧，使得对话可以在相当深的层面上展开。当然士人毕竟是居士，因而他们在修证的严格性和切己性方面还是要稍逊于高僧，又决定了士大夫与高僧对佛教最终旨归（实相）的把握上存在差别。士大夫多偏于从“唯心”意义上理解实相，而高僧不因实废权，竭力统一西方与心性。如对知礼而言，他如此强调“忏法”的极端性，体现了对所处时代所抱有的深重忧虑，此与天台传统的末法观念有一脉相承的关

系。如果说南岳之末法思想更多基于对南北朝后期大规模的毁佛运动的反思,那么知礼的末法情结则是有感于五代北宋以后世俗生活的日渐发展(天台对忏法的极度发展有此背景)。因此,从这个意义上讲,天台宗人的净土修行亦带有很浓的末法情结。

二、结社念佛

台宗人士在自行求净土的同时,还积极投入世俗社会信仰活动,以组织结社念佛等形式将净土推行到社会的各个层面。

结社念佛始自东晋庐山慧远。南北朝时期,民间以结社念佛形式求往生西方蔚然成风,这从遗存的敦煌文献中可以看出。由于南北朝乃至隋唐,净土念佛尚未成为中国佛教的主导形态,在民间的流行带有较大的随意性,结社念佛的组织化程度并不太高,规模也不是太大。直至北宋以后,净土思想成为流行于社会上的普遍思潮,为朝野并重,士庶共修。较诸前代,宋代的结社活动主要有两个特点:一是佛教结社名目繁多,雅俗兼具;二是居士的参与程度很高。这两个特点都与天台宗人对净土事业的介入有关。第一,由于天台宗人有着极强的组织活动能力,不但成立了一些以高层人士为主的"莲社",还能经常性地组织大型的念佛会。第二,天台义学的品位较高,极具思辨色彩,故从智者大师起即有与士大夫文人往来唱和之传统,不少著名学者还由此成为台宗的在家弟子,这一情况在宋代得到了继承和发扬。

宋代天台宗的著名僧侣在所处之地往往充分起到宗教领袖的作用,这主要归功于台宗参与社会的能力。通过忏法、结社等宗教活动,天台佛教赢得了声誉,逐渐制度化地镶嵌到社会体制中,承担起当地的宗教事务。知礼在四明地区卓有成效的工作就是一个极好的例证。

知礼除了其声震朝野的忏法往生行为外,更为制度化的宗教活动就是组织延庆院念佛会,其所创佛会规模之浩大、组织之完备,令人惊讶。青山楼居士在《明州延庆院念佛净社》一文的跋中记述道:

> 当社普结僧俗男女一万人，毕世称念阿弥陀佛，发菩提心，求生净土。每年二月十五日，于院启建道场，供养三宝斋，设僧田功德，祝延帝寿，福利军民。其建会之法，劝请会首二百一十人，各募四十八人。逐人劝请念佛忏愿历子一道，每日称念佛名一千声，忏障道重罪。发菩提愿，为度众生，取于净土，请画佛数于历子上。至建会日，预斋历子，并备净财四十八文，到院攒录上疏，至日表宣。或入社弟子倾逝者，请劝首继将姓名并其人历子，到院相报，即当告示。在社九百九十九人（按：疑为九千九百九十九人）各念佛一千声，为彼忏罪，资其愿行，令生净土。又至建会日，令社众念佛，荐其往生。仍请劝首，速募人填补，所冀常结万人，同修净业者。（《教行录》卷一）

显然，知礼延庆院念佛会的组织形式是很能吸引善男信女的，因为它既有大型的念佛集会，又有小型的念佛互助小组，每一个成员不但是一个小组的组员，又是全社的会员，满足了信徒对不同层次宗教活动的需求。尤其值得一提的是，会员的切身利益、对西方彼岸的追求与全社相关，会员去世后，将得到会众的齐声念诵，荐其往生，这对于一名信徒来说不啻为一种极大的安慰。

知礼的延庆道场念佛会主要面向社会广大民众，因而结社重在念佛忏悔以及社员间的互助。但仅仅满足于对社会下层宣教，天台宗难以提升其在社会公众中的形象，无法与上层居士沟通交流。所以在组织大型念佛会的同时，天台宗还组建了一些高层次的念佛社团，以满足士大夫文人的需要。

宋代天台佛教与士大夫交往极为频繁。与天台高僧交往的士人多倾心圆融教义，关注净土往生。如杨亿与知礼的交往，王钦若与遵式的唱和，晁说之（1059—1129）与中立（1046—1114）的酬酢。

知礼与杨亿早有往来，杨亿还曾就知礼行忏往生，去书请住，由此引发围绕净土的权实而展开的讨论。此外知礼本人还曾应内侍俞源清之

请而撰《修忏要旨》,阐发忏法之精髓。较诸知礼,遵式与士人的交往则有过之而无不及。遵式在天台、钱塘两地均有驻锡之所,尤其是钱塘,人文荟萃,令遵式有机会较多地接触士人。据《佛祖统纪》卷一〇记载:"天禧元年,侍郎马亮守钱塘,雅尚净业,造师问道,师为撰《净土行愿法门》、《净土略传》。职方郎中崔育才问施食之道,师为观想一篇。"(《大正藏》卷四九)与遵式交往的人士中名气最响的是曾任丞相的王钦若。在知钱塘时,他率僚属拜访遵式,请讲天台教义,遵式"才辩清发,衣冠为之瞩目"。王钦若赞叹道:"此道未始闻,此人未始见也。"后来遵式写《圆顿观心十法界图》,王氏还为之作序。

在知礼、遵式之后,山家后裔与士人的交往依然维持,尤其值得一提的是广智系统的明智中立。中立继承神智鉴文的法席,虽于天台教学无太多的发明,但对净土予以了特别的关注。受其教学影响,中立的弟子大多倾心净土法门。因此在中立之后,台净的交融程度进一步加深,台宗与世俗的交往又呈现出繁荣景象,其表现形式之一,便是中立的俗家弟子众多,且不少为著名的士人,其中晁说之、陈瓘(1042—1106)即是代表。

晁说之出身世代名儒之家,曾任职明州,对天台三千境观之说很感兴趣,常访中立于南湖,讨教天台教义。并心向净土,撰《净土略因》。陈瓘则是因谪居明州得以亲近中立,亦对天台三千说颇有研讨,作《三千有门颂》示之中立,得其首肯。晚年专心净土,曾为明智作《观堂净土院记》,发挥寂光净土之旨。

通过与士人的过从和教义探讨,天台宗人进一步将天台教义与净土思想结合起来,从而使得净土不惟为一方便法门,而且还赋予其圆义,从而为净土信仰在上层社会的开展奠定了扎实的理论基础。在此背景下,天台宗组织了以上层士人为主要成员的念佛会,以期同忏罪业,共往西方。比较著名的有省常(959—1020)在钱塘主持的净行社,神照本如在东掖组织的白莲社。

省常早习天台教观，后归心净业，曾“刺血书《华严·净行品》”以表其志。为此，省常以钱塘西湖昭庆寺为道场，结社念佛，当时不但有约一千名僧人加入念佛行列，而且还有以宰相王旦(957—1017)及参知政事苏易简为首的官僚士人一百三十二人也参与其中，被时人称为净行社弟子。净行社在社会上产生极大影响，被评价为“庐山莲社莫如此日之盛”。省常的结社活动尚在北宋早期，由于当时儒士效仿韩愈，有排释之言论，故而省常的结社念佛有护持佛法之意。

相对于省常结社的护法意义，本如的结社活动则是天台宗在宋代取得巨大声誉之后开展的。本如继承遵式风格，以行忏往生为务，主持东山达三十年之久，道场大开。他曾慕庐山之风，与丞相章郇公诸贤结白莲社，共期西方。

第三节　台净合流中的天台唯心论

宋代天台佛教向我们呈现两种截然不同的景象：一方面是多数学僧对天台教义执著探索，以及由此在天台义学上所达到的高度；另一方面则是天台宗人心系净土，誓愿往生西方。两者虽风格迥异但并行不悖，体现了天台一贯的传统，即自行与化他、智与悲的统一。这种统一其实就是一种平衡，保持平衡就要求天台佛学能始终处于开放的状态，以教义的不断发展来维持与净土实修法门的互动。

应该说，天台义学与净土法门之关系在北宋中前期处理得较好。以知礼为代表的天台大师不仅在义学上取得极高的成就，而且在净土实修上也达到了较高的境界，所以这一时期的确是宋代天台佛教的黄金时代。但随着知礼的去世，天台内部教义纷争，天台宗旨受到削弱，义学与净土法门的平衡有所改变。虽然对净土的理解仍然处在天台教学的背景下，但净土思想本身却逐渐成为天台教义的核心，其结果便是天台性具论的唯心化，从而导致天台义学的衰微。从这个意义上讲，台净合流

不是简单的台净二宗的结合，而是天台对净土法门的趋向。

净土思想占据天台义学的核心始自明智中立，至圆辩道琛，台净融合愈臻圆融。到石芝宗晓，通过他所编著的《乐邦文类》、《乐邦遗稿》，台净的合流最终完成。如果说同时代的柏庭善月是山家教义的总结者，那么宗晓便是天台净土化的集大成者。

明智中立时代是天台教学风格的转型期，因为不惟明智系统本身，而且与明智前后的其他天台巨匠对于净土也普遍产生兴趣，如神照系的栌庵有严、德藏择英，南屏系的竹庵可观。他们在把握唯心净土与西方净土问题上，不再偏执一方或以理事平衡之，而是直接建立起唯心与净土的相即。

栌庵有严乃本如弟子，曾著《净土修因或对》。相对于知礼等山家前贤对净土的探讨，有严并不特别关注净土的权实问题，而是对净土的难易问题有所辩论，这是天台宗人对净土态度的一个变化。

当时教界有一种议论，以为往生净土难而生天为易，因为生净土者必须修无生妙观才可得。显然，于有严之时，净土已经作为“实”而被教界接受，但也正因为如此，通达净土反变为难事，需要无生妙观（其实就是实相观佛）方可得。这种认识自然会阻碍净土法门在社会上的推行，对此栌庵有严（1021—1101）以为非也，因为“净土非难易，难易在人”。若对净土信心不足，则净土虽咫尺而千里；如坚定信心，则万里咫尺。故难易不在修行法门自身，而在行者信心。当然有严不否定理观得生净土的合理性，但他以为那只是适用于上根之人的法门，非是修净土的通式。于大众而言，法门颇多，若诚心而往，必得往生。

有严把本来统一于修行实践中的理观、事行两个环节分开，将其与根性概念相连。如此，往生净土实际上就无须理观之前提，而只要“信心”即可。他所要突出的，便是西方净土的实在性以及持名念佛往生的有效性。可观在《劝修西方说》中亦有相同的议论，他说：“须知西方念佛三昧，甚易修行。只在日用一心不乱，系念彼佛。彼佛愿力，自念佛力，

任运相应。”(《乐邦文类》卷四,《大正藏》卷四七)

可观所说的以念佛为易行法门,自然不是一般意义上的念佛,因为它最终还是要达到“唯心了本性,在我而已”,因此念佛乃是念心中之佛。它不同于前代天台大师的净土观,这也是很明显的。知礼的唯心净土是在性具论意义上讲的,故谈唯心而不废寂光有相。其次,知礼以约心观佛把握念佛,并往往配合忏法等行为,所以“念”是广义的,不可执著单纯的“念佛”。前后相比较,天台宗的净土论已开始从性具论意义上的净土转向唯心论意义上的的净土。

尽管天台净土说表现出了唯心论倾向,但天台宗人仍然坚持把自宗的唯心净土论与禅宗的唯心净土说加以区别,号称中兴四明之学的圆辩道琛就曾对此予以辨析。

圆辩虽以四明学之继承人自居,但这并不妨碍他对念佛三昧的执著。当净土思想已经成为天台宗人关注的主要话题后,他要做的只能是如何更加圆融地解说“净土”,具体说便是平衡唯心与净土。圆辩以为,“唯心、净土一而矣”,因为“弥陀悟我心之宝刹,我心具弥陀之乐邦。虽远而近,不逾一念;虽近而远,过十万亿”(《佛祖统纪》卷一六,《大正藏》卷四九)。所谓弥陀即西方净土,我心即唯心净土,二者即一,统一于当下一念中。为此他打了一个形象的譬喻:“譬如青天皓月,影临万水。水不上升,月不下降。水月一际,自然映照。”(《佛祖统纪》卷一六)显然,道琛以为净土实有,如临水之月,故而心中能具,似能映之水。单从这一比喻,即可看出道琛对知礼性具论的理解仍有偏差,因为心之具土非是本具,而只是能具,那么唯心终非根本意义上的唯心。

圆辩在《唯心净土说》中对此有更为详细的论证。他说:

> 当知十界四土,若净若秽,不离我心。此心全是妄念,以本具故,具足百界千如依正等法。此但直具而已,若达全具为遍,遍彼生佛。彼彼生佛,互遍亦尔。趋举一法是法界之大都,互具各具,互融互摄。参而不杂,离亦不分,一多自在,不相留碍。夫如是者,岂有娑婆释迦、

乐邦弥陀,而离我心耶?(《乐邦文类》卷四,《大正藏》卷四七)

质言之,西方净土约事,唯心净土约理,此理非是空理,而是具理。圆辩说明唯心乃是"具"义,无离心外之法,故而离心别无净土。从这段论述我们可以看出,圆辩对天台圆教确有相当的把握,后人称其中兴四明之学并非虚誉。但仅仅论证心具净土还不够,圆辩还要反过来强调净土的"自在性",即"过十万亿佛土"的实在性。圆辩的理解是,过十万亿乃由情而生,若达唯心,则一念理是。之所以还要以"净土"名之,不仅出于化他之考虑,而是从根本上说不应有净土、唯心之别。表面上舍秽取净有所取相,实际上"圆人舍则舍秽究竟,三土九界皆舍;取则取尽穷源,直取上品寂光"(《唯心净土说》)。寂光不离三土,寂光外无有娑婆,所以随意取舍,不妨唯心。

比较知礼的论证,圆辩的解说显得更为圆融,因为他是在性具论的基础上进一步凸显"唯心"的意义的。不过,唯心即净土的同时亦是净土即唯心,天台在圆融地消化净土时,其实也被净土悄悄地同化。如此,天台与净土之间的张力得以消解,而天台义学的衰弱则不可避免地引发。

台净合流的集大成者为石芝宗晓。宗晓对台净合流的贡献有两个方面:其一,编撰了《乐邦文类》、《乐邦遗稿》两部文集,保留了大量的净土文献;其二,用天台教理统摄净土,最终完成台净的合流。现概述于下。

首先关于净土文献的编撰。

较诸北宋,南宋净土更为兴盛,正如宗晓所描绘的:"至今薄海内外,宗古立社,念佛之声洋洋乎盈耳。"(《乐邦文类》卷一)但与净土法门之实践相比,净土的文献较零乱,缺乏系统,不利净土的进一步发展。在此背景下,宗晓试图在天台教理的指导下,对净土文献作一宏观把握,以整齐经论,彰显净土旨趣。

宗晓先期完成的是《乐邦文类》,此文集"始于经咒,终乎诗词,凡十有四门,总二百二十余首,析为五卷"(《大正藏》卷四七)。其目次结构如

下：卷一，大藏专谈净土经论目录（经四十六处、论六处）；卷二，序跋部（三十二家、文十三家、赞十七首）；卷三，记碑（十九首、传十四传）；卷四，杂文（三十三首）；卷五，赋铭三首（各一家）、偈六家、颂二十家、诗二十二家。

在卷一中，宗晓基于“大”净土的概念，将佛典中凡涉及净土的文献悉予收罗，故不惟净土的基本经典列入其中，而且还包括《法华》、《华严》、《般若》等诸多经论中述及净土的文字。

在此基础上，宗晓于所引录的文献后面多作解释性按语，即通过征引天台宗人的相关论述，阐发对文献中所包含问题的解说，这其实表达了宗晓的净土观。譬如在解释《阿弥陀经》“七日不乱，感佛往生”时，即涉及对本经与《观经》的判释。宗晓先提及智圆的观点，说：“孤山疏云：不可以少善根得生，则反显可以多善得生也。少善谓等闲发愿，散乱称名。多善谓执持名号，要期日限。执谓执受，持谓任持。信力故执受在心，念力故任持不忘。”（《乐邦文类》卷一）然后他又引仁岳的论述，说：“曰福德虽多，大略如《观经》中，三种净业可也。天台判三种净业为散心，十六妙观方名正受。以彼例此，福德即散心，一心不乱即正受。孤山判此经是散善，《观经》属定善，予不韪彼说。且《普门品疏》释一心称名，有事有理，若用心存念，不间名事一心。若达此心，四性不生，与空慧相应，是理一心。用彼验此，一心亦然。《普门品》中，无不乱二字。智者尚作空慧释之，今云一心不乱，何苦贬为散善。”（《乐邦文类》卷一）智圆对《阿弥陀经》与《观经》等而视之，以为前者属散善，后者为定善，显然强调往生不易。仁岳不同意智圆对净土二经的理解，而且以为“执持名号”的关键是“达心”，而非一心不乱，因为称名有理事二种，若达心，均可往生。自然，宗晓赞同仁岳的观点。

卷二收录的主要是净土文献序跋，从时间上看，始自庐山慧远，近至月堂慧询。虽然这些序跋篇幅不长，但文字精练，言约义丰，集中体现了作者净土思想之精髓，故颇有参考价值。

卷三的内容以记碑为主，记载了宋代念佛净社、弥陀造像的情况，颇有助于我们把握宋代净土的宗教实践状况。其中陈瓘所撰的《延庆寺净土院记》就为我们了解明智中立之后的天台宗净土思想提供了非常具体的材料。

卷四主要汇集了宋代台宗人士的净土杂文，最具价值之处在于保存了栌庵有严、圆辩道琛等天台名僧的著述，如有严的《净土修因或对》、圆辩的《唯心净土说》，从而为更清晰地勾勒天台学说的嬗变提供了可能。

卷五则为宋代的僧人居士围绕净土主题而作的诗词歌赋，其中以天台僧人的作品居多，著名者则有遵式等。

在完成《乐邦文类》的编撰后，宗晓又编撰了《乐邦遗稿》(上、下卷)一书。此作缘起如其所云："故缵集《乐邦文类》行于世外，余片文只义，暨随所见闻可益扶净业者，续又纪为《乐邦遗稿》，盖仿儒家典籍拾遗之说也。"(《大正藏》卷四七)《遗稿》书名类似善月的《山家绪余集》，不过前者重在"拾遗"，后者则是"绪余"，故有轻重之别。因此《遗稿》的体制与《文类》略有不同，以札记议论为主，其中《评晁太傅以净土为小乘》、《答净土是被钝根权说问》、《辨心净则国土净》等文字较有义学价值。尤其需要注意的是，宗晓对王日休《龙舒净土文》作了较多的摘录，显示出宗晓的净土旨趣。

其次关于宗晓的净土思想。

如上所说，宗晓汇编净土文献是在天台教义的指导下进行的，旨在通过"判教"的方式确认净土的地位，即认为净土非是权教，而是实教。在宗晓之前，唯心净土之说早已盛行缁素二界，以净土为一真实境界也被不少人所认可，但是在"教"的意义上说，净土之教仍被视为权说。宗晓的贡献即在于进一步将唯心净土思想纳入到"教"的范畴下，以此提升净土之教的地位。

因此我们看到，宗晓对收罗得到的净土文献往往加以整理、归类，同时又予以评点，以此整合作为一种"教"的净土思想。宗晓的努力主要表

现在两个方面:一是对净土权说的批驳;二是对唯心净土的再诠释。就前者而言,宗晓首先以经典为据论证了净土之教与《法华》的关系,从而给净土确定了"实教"的地位。宗晓将不同层次的经论置于一处的做法,似乎与天台的判教原则有悖,但他自有解释,而且所据的正是《法华》开权显实原则。他说:

> 我佛能仁诞生迦维,不恋金轮宝位,直向雪山宴坐。既成道已,随机阐化,故使大小偏圆,教法有殊。最后《法华》高会,一道无偏,开彼权乘,悉归真实。故出世本怀,至是始畅矣。又念将来之世,人根暗钝,不能自求出离。唯弥陀本愿,取土极乐,可以横截爱河,径超佛地。故于诸大乘经,殷勤劝往者不一。斯盖如来异妙方便,诊恤沉沦,父去留药之谓耳。(《乐邦文类》卷一)

宗晓显然没有否定经典说法之权实,但他以为那主要是佛陀在世时针对众生的说教。而考虑到日后众生根性低劣,佛陀预先在经中劝请往生,以方便力助将来之世的众生得以出离。所以权实之法与往生净土可以统一于同一经典中。由于《法华》为实教之最,故宗晓还特别将《法华》与净土联系起来,以为《法华经》乃弥陀迹中化缘之始,以此说明净土非是权教。他说:

> 《化城喻品》曰:过去有佛,名大通智胜,其佛未出家时,有十六子,皆以童子出家而为沙弥。尔时彼佛,说是经已,即入静室八万四千劫。是时十六菩萨知佛入室,各升法坐,为四部众,广说《妙法华经》,一一皆度六百八十万亿那由他恒河沙等众生。是十六菩萨所化众生,世世所生与菩萨俱。十六沙弥今于十方现在说法,乃至云西方二佛,一名阿弥陀,第十六我释迦牟尼。尔时所化众生,汝等诸比丘,及我灭度后未来世中声闻弟子是也。若如来自知涅槃时到,便集诸菩萨及声闻众,为说是经。(《乐邦文类》卷一)

宗晓以为,此段文字有三种蕴意:昔日共结缘,中间相逢值,今日还说《法

华》。进而引出的是,不惟释迦如是,阿弥陀佛亦然。因为弥陀乃是十六王子中的第九王子,昔日成佛,为众讲说,亦已结缘,故“古往今来生净土者,并第九王当时结缘之众矣”。既然净土之法与《法华》一样为众生之宿缘,那么往生净国便是众生的必然选择。而且由于弥陀昔日亦是闻《法华》而得道,则其以净土宣教不仅是一种方便,也是一种开权显实。如此,宗晓就确立了净土在天台教学体系中的地位。

以此为准,宗晓针对僧俗二界的净土权说议论展开辩驳。

净土权教的理论基础主要来自禅宗。自六祖慧能以来,唯心净土即是禅宗主导的净土观,其间虽有延寿对禅净双修的力倡,但禅僧在教义上对净土执鄙视之态度并未根本改变。因为究极而论,净土只是针对下根之人的权说。宗晓显然不同意这种观点。在《答净土是被钝根权说》一文中,宗晓引录台宗思梵讲主的观点加以阐述。其文载曰,一日,有通判郑公问思梵:“经教中所明念弥陀佛愿生净土,此莫专为钝根方便权说否?上根一超佛地,岂假他佛之力耶?”(《乐邦遗稿》卷上)思梵的回答是:

> 吾宗先达呵此说云:佛世文殊、普贤,灭后马鸣、龙树,此土智者、智觉,皆愿往生,应是钝根乎?释迦劝父王净饭并六万释种往生,应尽是凡器乎?若此为权,将何为实?昔孙莘老亦疑于此,因会杨次公、王仲敏辩论,遂息此疑,乃云:则知净土非圣人之权设,真禅侣之栖止也。当知本朝洞晓净土,唯杨、王二贤矣。杨叙《决疑集》引《华严》云:知一切法犹如影像,自心如水,佛不来此,我不往彼。我若欲见阿弥陀佛,随心即见,是知注念者定见。斯乃称性实言,非权教也。(《乐邦遗稿》卷上)

思梵以古今佛教史实为据说明净土往生非是权教,乃是“称性实言”,这自然有说服力。尤其是他指出,不但普通众生,而且菩萨、高僧皆欲往,因而往生与根性无涉,同教之权实无关。既然如此,净土之设缘于什么

呢？宗晓以为众生力弱，靠自力难以成就善业，凭依佛力则易于完成，故他引寂室的话说："依佛愿力易立者，良由弥陀本愿度生下室，十念功成即往。依怙佛之是愿故，修善法即易建立。"(《乐邦遗稿》卷上)

从这个意义上讲，假佛之力非是"方便"，而是"实际"，因为自力不够，故要假力。而往彼净土亦非权设，因为净土乃是大乘之教。宗晓就曾批评晁太傅(晁迥)的净土小乘说。他说，所谓小乘乃就教之片面与拙劣而言，其"唯诠一真空，若见思破已，则身沦太虚"。反之，大乘乃求中道妙理，"身土交参，故有尘尘佛刹之谓。若论受生，盖生即无生，无生即生矣"(《乐邦遗稿》卷上)。

至于宗晓对唯心净土的解说，则在于他对唯心、净土的平衡。唯心净土在道琛那里已经得到非常圆融的表达，但相对而言，道琛对"唯心"方面强调得稍多，这易于混同禅宗净土观。所以在《遗稿》中，宗晓援引王日休的《龙舒净土文》，阐发对唯心净土的理解。

王日休(？—1173)为北宋著名士人，宋代净土念佛的积极倡导者，在其所著《龙舒净土文》中，对禅宗的唯心净土观作了猛烈攻击。其时，禅僧对净土的理解一如惠能，以为不可离自性求净土。但王氏不以为然，"今复问之，且《净名经》中，如来以足指案地，见娑婆悉皆严净，而众曾不见，唯螺系髻梵王得知。今之修禅者，能如梵王所见清净土否？"(《乐邦遗稿》卷上)

事实上王氏并非一般地否定唯心净土之说，他以为当从理事两个方面理解净土的真实性，故云：

> 西方净土有理有迹，论其理，则能净其心，故一切皆净，诚为唯心净土矣；论其迹，则实有极乐世界，佛详覆言之，岂妄言哉！人人可以成佛，所谓自性弥陀者，故不妄矣。然卒未能至此，譬如良材可以雕圣像，必加功力，然后能成，不可遽指良材而谓物象之华丽也。是所谓唯心净土而无复更有净土，自性弥陀不必更见阿弥者非也。(《乐邦遗稿》卷下，《大正藏》卷四七)

以理事消解唯心与净土实在之矛盾,固然并非始于王日休。但是与知礼以即理之事谈净土不同,王氏并未特别强调“理”的性具义,而是在净土实有之前提下谈唯心净土,所以既有“迹”之净土,又有“理”之净土。宗晓虽然并未接受王日休所理解的“唯心”净土,但他显然赞同王氏对“迹之净土”的虔信。正如他感叹道:“宗晓粗阅群书,眇观先哲精修白业,欲逃生死者,诚有其人矣。然而生死难逃,而竟不能超越者,亦复不少焉。”(《乐邦遗稿》卷下)因此,宗晓广录冥报灵验之事,意在正世人之心。

宗晓的净土思想实际上是在天台性具唯心论的前提下,坚持西方净土的实在性,显示出天台宗为对抗禅宗的唯心净土论所作的努力。

第十四章　孤山智圆与儒佛关系论

孤山智圆(976—1022)作为北宋天台名僧,除了积极投身山家山外之争,阐发天台圆旨外,其思想更多地表现在对儒佛关系问题的思考。由于宋代儒学的复兴,儒佛关系再次成为当时学界瞩目的话题,儒佛二教均致力于对这一课题的探讨,智圆可以说是这方面的代表人物。

学界对于宋代以后中国佛学的世俗化以及思想界的三教合一早已有所注意,并对佛教在理学创立过程中的积极意义予以肯定。但是,宋元理学的崛起经历了复杂的过程,而且伴随着理学的兴起,佛教的衰落是否成为必然,也有待于探讨。因此,对于宋初佛教与儒学之消息互动,我们有认真研究的必要。

考诸史实,北宋初年儒佛交融已成潮流。但当时新儒家尚未复兴,佛教实占据绝大势力,公卿大人、文人雅士出入释门乃司空见惯之事。故宋儒张方平(1007—1091)有言,“儒门淡泊,收拾不住”。但就在世人津津于释氏之道,儒家奥旨坠而不显之际,智圆作为一名天台僧人却公然提倡儒佛融通,并对儒家义理进行深入发掘。对此钱穆先生予以极高

评价:“盖自唐李翱以来,宋人尊《中庸》,似无先于智圆。”[1]钱先生还说:“时儒学尚未兴,朝廷大臣如杨亿、王钦若、陈尧叟、夏竦之徒皆佞佛。范仲淹、胡瑗尚年少。智圆先入空门,晚知尊儒。”[2]陈寅恪先生亦有相近之论,他在《冯友兰〈中国哲学史〉(下)审查报告》中谈到作为佛教宗派中道教意义最浓的天台学与新儒家之关系,其中特别提及智圆,以为:“北宋智圆提倡中庸,甚至以僧徒而自号中庸子,并自为传以述其义《孤山闲居编》。其年代犹在司马君实作《〈中庸〉广义》之前(孤山卒于宋真宗乾兴元年,年四十七),似亦于宋代新家为先觉,二者之间,其关系如何,且不详论。然举此一例,已足见新儒家产生之问题,犹有未发之覆在也。”[3]

两位著名史家对智圆与宋代儒学的共同关注表明,宋代理学兴起的诸多背景中,佛学其实亦是一个非常重要的因素。智圆自号中庸子,以中庸比况佛教之中道,显示了他对儒学的理解以及这种理解与佛学之间的内在联系。

第一节 儒佛关系平衡论

智圆是北宋初年较早提出要均衡三教关系(尤其是儒释关系)的释子,其自号中庸子即有感于当时儒佛互相攻讦,故取号以明志。在《中庸子传》(上)中,智圆说道:

> 好儒以恶释,贵释以贱儒,岂能庶中庸乎。……世之大病者,岂越乎执儒释以相诬,限有无以相非?故吾以中庸自号以自正,俾无

---

① 据饶宗颐先生考证,宋太初著有《简谭》三十八篇,以《中庸》立教,全真教义由此自出。饶氏以为,三教如何调协,六代(朝)以来向有齐、不齐二论。三教合一只是一种初步的混合,不是创造性之思想,故其政治成就要高于宗教成就。见蓝吉富主编《现代佛学大系》册五三,第486页。

② 钱穆《读智圆〈闲居编〉》,《中国学术思想史论丛》,台湾东大图书公司1984年版。

③《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社1980年版。

咎也。(《闲居编》卷一九,《续藏经》册一〇一)

智圆明确将儒佛关系之紊乱视为大病,乃社会不健康、不正常的表现。因为儒释无论是作为一种伦理道德,还是个体信仰,都系于人心,关乎世道。可见,智圆调和儒佛关系着眼于治世,即他要思考的是佛教(包括儒家)与社会的关系。当然,这并不意味着智圆仅是从宗教的社会功能来确定佛教的意义。智圆要考虑的是,作为个体信仰的佛教如何与社会历史文化(以儒家为代表)进行沟通。因此,智圆主动地将三教予以平等的处理,乃是意识到佛教之局限性,即佛教不能医治百病[1]。

智圆一生为疾病所困扰,他对佛理之探索,带有对生命深刻的体验。故他常以"药"为意象,引出对儒佛关系的理解。如在《病夫传》一文中,智圆说道:

或议一事,著一文,必宗于道,本于仁,惩乎恶,劝乎善。尝谓三教之大,其不可遗也。行五常,正三纲,得人伦之大体,儒有焉。绝圣弃智,守雌保弱,道有焉。自因克果,反妄归真,俾千变万态复乎心性,释有焉。吾心其病乎,三教其药乎。矧病之有三,药可废邪?吾道其鼎乎,三教其足乎,欲鼎之不覆,足可折邪?为儒者或以多爱见罪,攻异为谤,病夫且不易乎?世不变其说也。时或登山临水,搜吟写望,夭夭如也,申申如也,不以体中羸耗为苦,寂寥自得,以娇时态。虽富贵权豪而托病不附,虽大名厚利而托病不苟,虽清商流徵而托病不听,虽膏粱甘旨而托病不嗜。由者,不为权所动,不为名所役,不为音所聋,不为味所爽,不为人所忌,不为俗所混,而全生之用,见素之道尽蕴于病中矣。病之时义大矣。(《闲居编》卷三四)

智圆以为儒释道三教各有畛域,自有其存在的合理性。他对三教的这种解释,基于不同的论述主题,时有不同的表述,如云:"原夫仲尼为训也,

[1] 佛教之应机说教,也只是在治"心病"这个意义上而言。

扬唐虞三王之道，尊仁而尚义，俾复其王而企于帝者也；伯阳之为训也，扬三皇朴略之道，而绝圣弃智，俾复其皇而企于结绳者也。”（《四十二章经序》，《闲居编》卷一）至于释教，在引出儒道二教之前已作了说明：“古者能仁氏之王天竺也，象无象象，言无言言，以复群生之性。由是佛教生焉，教之高下，视根之利钝，是故有顿焉、渐焉，然后混而为一，是谓开显。而蚩蚩群汇率其化，复其性，蹈夫大方，安乎秘藏者，可胜言哉？”（《四十二章经序》）

智圆这里明确将儒、释、道三教视为鼎足而立，缺一不可，而且从政治哲学角度说，此三教实对应于三种文明或社会状态。道家（教）是要弃圣绝智，返朴归真，回到结绳时代，此一时代虽不可与历史时代准确对应，但依《老子》之“小国寡民”说，大致可以认为处于文明之初。儒家则是要回到夏商周三代，尤其是周人之德治为儒者所景仰，如夫子云：“郁郁乎文哉，吾从周。”较诸中国二圣理想社会之模式，智圆以为天竺之释教亦有一政治模式，释迦即是素王，乃是行无言无象之教（不仅仅是“无为”），其核心是复群生之性。三教各有政治理念，那么其高下如何？智圆以为三教各有所长，缺一不可，但单就“治世”这一点而言，儒家要表现出更多的优势。他说：“岂知夫非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。”（《中庸子传》上，《闲居编》卷一九）

智圆之所以要从政治哲学角度切入，将儒释并列，以儒为外典、释为内典，实是要对抗社会人士对释教的批驳。这种批驳以为释教空谈性理，于事无外，而智圆强调的是释教与作为政治哲学和道德说教的儒教并无根本之别，所以他说：

> 浮屠之教流于华夏者，其权舆于东汉乎？其训民也，大抵与姬公孔子之说共为表里耳。何耶？导之以慈悲，所以广其好生恶杀也；敦之以喜舍，所以申乎博施济众也；指神明不灭，所以知乎能事鬼神之非妄也；谈三世报应，所以诬福善祸淫之无差也。使夫黎元迁善而远罪，拨情而反性。核其理也，则明逾指掌；从其化也，则速

若置邮。噫！虽域外之真诠，实有毗于治本矣。(《翻经通纪序》，《闲居编》卷一〇)

智圆以为佛教之主要教义如慈悲、施舍、神明不灭、三世果报等，均能与中国儒家之学说互相发明，这颇有以儒阐佛之意，从广义上讲也是一种格义。当然，智圆强调此点，正是为了表明释教之"治世"功能。

智圆从政治理念和价值属归角度予三教以平行处理，这是为突出释教与儒教之平等无碍。但作为一名释子，他很清楚地意识到，若将释教还原为一种政治理论，那无异于将释教消融于儒教之中。为此，他要特别标识出释教之高明处。他的处理方式是以台宗判教之形式对三教进行判释，如其所说：

> 矧兹两者(儒道)，谈性命焉，则未极于唯心乎；言报应焉，则未臻于三世乎。虽然，而于治天下、安国家不可一日而无之矣。美矣哉，其为域中之教也明矣。若夫释氏之为训也，指虚空世界也悉我自心焉，非止言其太极生两仪、玄牝为天地根而已矣。考善恶报应也，悉我自业焉，非止言其上帝无常、天网恢恢而已矣。有以见儒道虽广大悉备，至于济神明、研至理者，略指其趣耳。大倡其妙者，存乎释氏之训与其为域外之教也。(《四十二章经序》)

可见，虽然三教价值取向是一致的，但就论理之深刻性和圆融性而言，释教则要远甚于儒道二家。其表现之一，便是以心性本体论建构世界图式；其二，便是建立于心性本体论基础上的道德自律。智圆的这种思想，应该说对宋代理学的心性论有较大影响。因此，智圆以内学究心，外典治身，高下自是分明矣。

基于以上分疏，智圆一方面要分别内外二教，另一方面又必须建立起二者的联系性。所以他反对将儒释二者混为一谈，也不同意将二者完全分开。他说："是故代人谓三教混同焉，或几乎失矣；或谓三教硕异焉，亦未为得也。"(《四十二章经序》)

那么儒释这种非一非异之关系究竟如何呢？智圆说道："复性有深浅，言事有远迩，则不得不异也；至乎迁善而远罪，胜残而去杀，则不得不同也。"(《四十二章经序》)二者相同处在于复性求善，相异处则在于论事达理之程度和言说之方式。这样，儒释二家便被纳入到一个共同的概念体系中去，应该说双方都作出了让步，儒家承认了佛家论说形式上的圆满性，释门则肯定了儒家的价值论。

可见智圆之三教关系论非三教融合论，他对儒、释、道三教有十分明确的界限意识。与其说智圆是要融合三教，不如说他是要平衡三教关系。所以，他反对儒释的互相攻讦，各执一见。他说：

> 故夷狄之邦，周孔之道不行者，亦不闻行释氏之道也。世有限于域内者，见世籍之不书，以人情之不则，故厚诬于吾教，谓弃之可也；世有滞于释氏者，自张大于己学，往往以儒为戏。(《中庸子传》上)

虽然儒释各执己见，互不相让，但智圆更多地强调儒家对释教之意义，如前引"非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由行哉？"(《中庸子传》上)儒家是治世之学，只有在国治之前提下，才有可能谈行释氏之道。这多少让我们看到"不依国主，则法事难立"的影子。但智圆并非特别强调佛教对世俗政治权力的依附，而是从一种宗教社会学的角度意识到儒教之重要性，因为儒家治身，假如身未治，那么心又如何能治？

这里的"身"从狭义上讲指自己的身体，从广义上讲则指一个人完整的存在状态。智圆此处特别强调"安身"为安心之前提颇有深意，因为安身在传统佛学中是作为修习禅定的前提，属于"资粮"概念，佛教禅定要求具备时间、衣食、师侣等先决条件，目的是使"自我"尽快进入禅定状态。①

---

① 参见陈兵《佛教禅学与东方文明》，上海人民出版社 1997 年版。

智圆在这里使用“安身”，则偏重于从儒家修身与佛家修心关系入手，以为修身是修心之台阶，故异于那种或狂或狷的偏执（包括苦行）。智圆用中庸的态度对待二者：“故吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈慢，犹恐不至于道也，况弃之乎？呜呼！好儒以恶释，贵释以贱儒，岂能庶中庸乎？”（《中庸子传》上）

此之中庸，如智圆云即是龙树之中道义，它不仅仅是一种方法论，也是一种本体论，故谓“诸法云云，一心所变，心无状也，法岂有哉？亡之弥存，性本具也；存之弥亡，体非有也；非亡非存，中义著也”。（《中庸子传》上）这里的“中”即是智圆的心性本体，而“能仁千言万说不离此旨，后世去圣逾远，舍根忘源，遂使中道之义不绝”。由此产生的情形便是：“于是乎或荡于空，或胶于有。荡于空者，谓泯然其无得，寂然其无朕，谁为凡乎，谁为圣乎？及其失也，迷因果，混善恶，弃戒律，背礼义。胶于有者，硁然执有修，彰然著有法，凡岂即圣乎，自岂即他乎？及其失也，固物我而不可移，泯怨亲而不可解，拘缚于近教，杀丧于运理。”（《中庸子传》上）

这里的空有之争不是特指空宗、有宗之争，也不是特指儒、释之争（其实便是指对佛教或儒学自身偏执的理解，也即所谓的敞开与遮蔽）。既然智圆强调此中道即中庸，那么他的“中”既是本体论，又是方法论。偏于空，易落入纯粹的解构和消解；执于有，则滞于凝固而无变化。因此他模拟夫子之句式说：“荡空也过，胶有也不及。……过犹不及也，唯中道为良。”（《中庸子传》上）此中道即是：“适言其有也，泯乎无得，谁云有乎？适言其无也，焕乎有象，谁云无乎？由是，有不离无，其得也，怨亲等焉，物我齐焉，近教通焉，远理至焉；无不离有，其得也，因果明焉，善恶分焉，戒律用焉，礼仪修焉。”（《中庸子传》上）

此之中道原则既然是普遍性的方法论，故适用于处理儒、释关系上。所以智圆说道：“世之大病者，岂越乎执儒释以相诬，限有无以相非。故吾以中庸自号以自正，俾无咎也。”（《中庸子传》上）这里是从方法论的角

度把握儒、释二者,但也包含价值的设定:释门主空,儒人执有,二者之中才为正道。宋儒即曾批评释教偏于空,如朱子云"吾儒以性实,释氏以性空",但其所依的立场与智圆并不一致。

如果说智圆思想的指导原则是中道,那么建立于中道之上的学说是新儒家,还是新佛学呢?这自是一个饶有兴趣的问题,它实际上涉及到对智圆学说最终归属的判定。

第二节　性情论

在智圆佛学中有最高本体心性,其解脱论之宗旨即是要达到对"心性"之体认,故无论是涅槃说,还是往生净土说,都应该在此原则下加以解释。基于此点,智圆以"复性"(回复心性)说对佛教加以设定。在《四十二章经序》中,智圆说道:

> 古者能仁氏之王天竺也,象无象象,言无言言,以复群生之性,由是佛教生焉。教之高下视根之利钝,是故有顿焉、有渐焉。然后混而为一,是谓开显。而蚩蚩群汇率其化,复其性,蹈夫大方,安乎秘密藏者,可胜言哉?(《闲居编》卷一)

从复群生之"性"的角度对佛教之"创建"加以诠说,这自是一种新见。其与佛陀本意是否一致,暂且不论,但通过"复性",佛教与儒学得以勾通,这却是事实。故"(三教)复性有浅深,言事有远迩,则不得不异也。至乎近善而远罪,胜残而去杀,则不得不同也"(《四十二章经》)。可见按照智圆之判释,儒、释、道三教尤其是前二者之出发点是共同的,即"复性",也就是近善远罪。不同之处仅在于各教论理之深刻程度有所差异。这样,儒、释二家之学说便被共同还原为关于"善"的理论,则其二者间的根本性差异也因此转化为一种程度深浅意义上的差异。

既然从根本意义上讲,儒、释对"善"的理解其区别只在层次高下,而性善依照智圆之见解具有恒常性,那么这种处理本身无疑赋予佛教以更

多的伦理色彩，这是否脱离佛教本旨颇值得关注[①]。

与儒道谈“性”未及于“心”相反，佛教是从“心”上确定“性”的。智圆说：“若夫释氏之为训也，指虚空世界也悉我自心焉，非止言其太极生两仪，玄牝为天地根而矣。考善恶报应也，悉我自业焉，非止言其上帝无常，天网恢恢而已矣。”（《四十二章经》）智圆强调佛教之“自心”、“自业”，其实便是对作为道德本体的心性的确定，而儒家所谈之“性”乃是“人性”，因此佛教心性作为道德本体，自不同于基于伦理原则的人性，正如智圆所说：“儒者，饰身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。”（《中庸子传》上）而且，从智圆对儒、释义理层次之分可以明显看出，他试图将儒家之“人性”奠立于释门之“心性”基础之上[②]，即赋予儒家之性善论以一本体论基础。这种处理本身有让佛教混同于儒家之嫌，但我们更应看到智圆所执之佛教立场，因为由此对世间法的遵循并不与出世法相冲突，反倒成为理解释门奥旨之前提，故其云：“岂夫知非夫仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由行哉？”

身“安”作为行释氏之道的前提，它并不止于一种社会学意义。对“身”的理解其本身实际蕴含了一种超越性，这一点我们可以通过智圆《山水之好辨》一文加以说明。在文中，智圆写道：

> 山也，水也，君子好之甚矣，小人好之亦甚矣。好之则同也，所以好之则异乎！夫君子之好也，俾复其性；小人之好也，务悦其情。

① 智圆以“善”作为三教“性”之共同旨归，但层次有别。佛教言性实就“心”而言，此心性作为一本体虽有价值意味，但并不等同于世俗之伦理。可以比较稍后僧人契嵩之理论，其亦以三教同一，但更加突出忠孝观念（见《谭津文集》，《大正藏》卷五二）。

② 赖永海先生以佛性与心性、人性对举，强调佛性的本体论意义。当然这只是从总体而言。若单就宋元佛教来说，心性与人性之对立更突出。另外，朱熹以“吾儒以性为实，释氏以性为空”，将“性”奠定于实在之“天理”上，故实际上心性人性之争乃心性理性之争。朱子以为理为善恶分明，以反对佛教的无善无恶论。以为本性无善无恶，如何可能行善。故性善说与无善无恶论之对立成为日后贯穿整个思想史的重要论题。（参见荒木见悟《中国佛教学术会议文集》，中国社会科学出版社 1997 年版）

君子知人之性也本善，由七情而汩之，由五常而复之，五常所以制其情也。由是观山之静似仁，察水之动似知。故好之，则心不忘于仁与知也……小人好之则不然，唯能目嵯峨，耳潺湲，以快其情也。孰为仁乎？孰为知乎？及其动也，则必乘其道也。(《闲居编》卷二五)

君子、小人之别不在于有没有"情"，而在于如何对待"情"。君子能以五常制其"情"，复其"性"。小人则无有"复性"意识，只知"快其情"。智圆以为，这种"复性"意识与佛教的忏悔观念是有联系的。在《湖州德清觉华净土忏院记》一文中，智圆说道："仲尼曰：吾未见能见其过而内自讼者也。噫！能自讼而改过庶乎为善人、君子者，难矣哉。不然何圣师感叹激励如是之甚也。"(《闲居编》卷二三)能"自讼而改过"即几为君子，由此儒家的君子概念被纳入到佛教体系中。

对于智圆而言，复性不是"灭情"，而是"制情"。如何"制情"，这便与智圆的性恶论联系起来。如前所述，智圆以心性为最高本体，在此前提下涵摄性恶论，故其对性恶的理解不同于知礼，即主张"理毒非性恶论"。智圆谈性具善恶，实即就天台三谛中的俗谛言，而心性则本然纯一，乃是就真、中谛泯一切法而言，故智圆之复性即回复到"真中谛"之无差别状态中。

从这个意义上讲，众生之"性"先天是善，之所以隐而不显，乃在于妄念之动。如智圆所说："夫真性元寂，一法宁存？妄心潜动，万境斯立。"(《文殊说般若经疏序》，《闲居编》卷一)他又云："夫心之为体也，明乎，静乎，一而矣。……及其感物而动，随缘而变，则为六凡焉。"(《佛说阿弥陀经疏序》，《大正藏》卷三七)可见妄念之动即心性感物随缘，依智圆之说便是随染缘生差别之见。那么"复性"便是要阻止心性之随缘吗？非也，从天台圆教立场看，此乃别教之义。

按智圆心具论，心具三千，故有果上大用，所以理造关乎事造，不变(理具三千)才能有随缘义。重要的是既能够不变随缘，同时又能够随缘不变，智圆将此随缘、不变二性同时联结于心性。基于此，他反对别教立

真如清净心，以为："初叙唯有清净性者，但谓真如自性清净，随缘能为染净，不了真如净性本具三千性染净依正等法。"(《显性录》卷四)因此，智圆之心性论与性具三千并无矛盾，由有心具三千，方有果上大用，故有圣人的以恶法门化度众生。

对此，智圆说道："佛果有性恶，故名不断；无修恶，故名不常。若修性俱尽，则全是断，不得为不断不常也。是则阐提性善不断，还生善根；如来性恶不断，还能生恶，虽起于恶而是解心。是故如来达而不染，阐提染而不达。"(《显性录》卷四)

此段论述与智者《观音玄义》所叙虽大体相近，但必须注意的是二者仍有微妙差别，即是"解心"概念之提出。对于圣人(佛)能够达而不染之因，智者未作更多说明，"达"一字似足以解决问题。但为何达？智圆基于心性论，以为圣人有解心，故能"达"而不染。既然强调的是解心，那么达于心性的无分别状态即是解。由有此解，故能够以恶化度众生。如果说前一过程是一种圣人的自行，那么后一过程便是圣人的化他。

值得注意的是，智圆虽然强调"心性"之主体性，但并不以为众生自身即能走上复性之路，因为心性之本体性并未与心性之主体性融合为一，而是自行、化他的相结合，"复性"才有可能。但佛(圣人)为何不住于"心性"纯一之状态，而要用恶法门化度众生呢？佛门一般的解释是，小乘自利狭隘，以证得阿罗汉果位为满足，此仅得无余涅槃。于大乘人言，不仅要自利，还要利他(化他)，此即为有余涅槃，故大乘佛教强调悲智双运。但于佛教而言，其宗旨归根结底仍是求得自我的解脱，只有众人得度，天下得以安顿，自我才能真正得到彻底的解脱①。

由此引发的矛盾是：自己未度，如何度他？而一旦自己得度，又有何

① 佛教之自行化他(性情模式)实启发了宋儒"内圣外王"的思维，二者有类似之处，但归旨不一。前者落实于自我解脱，后者则要追求一普遍性的社会秩序，性情论之哲学基础即是体用论。参见蒋义斌《宋代儒释调和论及排佛论之演进》对王安石《大人论》中"神之用在乎德、业之间"的分析。

必要度他？解决这一矛盾的答案有二：第一，将度他行为与自行合而为一，即度他是一种自行，脱离了度他的自行终究不是彻底之解脱。因此，我们可以说，度他是一种必要，菩萨仍然在途中而不是即将成佛。第二便是台宗的性具善恶论的思路。一方面佛已经证得果位，达于心性之纯一状态；另一方面心具三千善恶染净法，其与经验界仍保持联系。所以佛（圣人）能够以恶法门广治众生。

既然佛之化他乃是自在行之而非作意为之，那么支撑这一化他的"情"因素便不仅是一种方便法门，而且还是一种先天性因素。因此，既然心具三千善恶染净法，那么我们便没有理由将"情"排斥于"心性"之外。唐代李翱在谈到圣人与百姓区别时，即以是否有"情"为标准，这虽已触及到性情关系，但断然区分性情显然于事无补。情既是心性所本具，情之发则是"心"的随缘状态，那么对于它的处理便不是排斥，而是如圣人那样达情而不执于情。

天台所言的作为"化他"的"情"与天台宗所执的"无情有性说"有着密切关系。自湛然起，台宗一直奉"无情有性"说为自家宗旨。即使是被视为山外派的智圆实际上也是坚持"无情有性"的，他反对的只是山家主张的独头色自具三千而已。如前所说，智圆倡无情有性是基于心具本体论，以为心具三千，心遍故色遍，所以草木瓦石等无情物亦有性。同时，他又从主体性角度阐释无情有性，认为："若一向就悟，则但云有佛性，理不论情与无情，此如圆宗所说。若一向就迷，则但分依正之别，不论有佛性理，此如偏教所谈。今言无情复云有性者，有二意故。一者示迷元从性变，故曰无情。二者，示性令其改迷，故曰有性，乃是令了所执无情全是我之心性也。"（《显性录》卷一）众生若悟，则不分情与无情，唯云有性；众生若迷，则有此分别，所以言无情有性实是联系"悟"与"迷"而言。

那么"无情有性"之"情"与性情之"情"有何联系？无情乃指草木瓦石，有情则指众生界，众生有别于草木瓦石的根本处，即在于有情有"心"。恰恰是因为有了"心"，才有情，情与心实不可分。此"情"是基于

心而存在,乃是一种情感,我们可以不必赋予其具体之内涵,而仅仅认为它是一种心理情感意向即可。这种作为心理意向性的“情”,最大特点在于能“感”,非如顽石不可转。

人其实是依“感”而在,人之生存论结构其实便是“感应”机制,人若无感则如同草木。可见“感”使人别于“物”而不是沦为物。但感本身既是机遇,又是挑战,因为众生有将“感”之机制转化为具体的所感物的可能性。当众生执著于所感之物时,人便成为被感如同顽石,而丧失了感的可能。既失去这种可能性,“人”便成为“物”,不但不能进一步提升,反倒沉沦。所以智圆说:“及其感物而动,随缘而变,则为六凡焉,为三圣焉。”(《佛说阿弥经疏序》)执所感之物即是迷,即通常所云的“心为物役”。众生在迷,则如同无情;若悟,则全是心性。从感角度言则是,若迷于所感物,则物化;若悟,则感物并无,全是心性。可见要去除的是对所感之物的执,而非感和情本身。感即随缘,随缘并不意味着沉沦,真正的沉沦是执著于“缘”。

既是这样,那么性情理论与“无情有性”便统一起来了。无情有性即意味着即使无感之物亦有提升、转化的可能性,何况处于迷中之众生。众生之由迷转悟正在于其有情,有情才能“感”(随缘),而有“感”在于有“心”。众生之回归原初状态不是绝情,而是既运乎情又不执著于情。所以智圆在《好山水辨》一文中说:“夫君子之好也,俾复其性。小人之好也,务悦其情。君子知人之性也本善。”(《闲居编》卷二五)同样是好山水,君子并不仅仅是满足感官之娱,而是提升到“性”之高度。由此我们可以看出,智圆思想具有浓厚的人学色彩。

很明显,智圆虽然十分强调“心性”的本体地位,这只是说明解脱乃对当下一念不可思议之心的领悟。要达到领悟,除了众生本身之内因,外在之佛缘亦是重要因素,故“复性”更多地体现在佛对众生之怜悯、济度。这种做法较诸禅宗的“明心见性”、“不立文字”的极端行为无疑有所保留,其用意之一是对佛教经论权威作价值认可。事实上,依于台宗心、

佛、众生三无差别,生佛之相即性就在于生、佛均内在地为心性所摄,区别仅在于,佛达于心性,其主体性与心性本体融为一体,而众生主体与心性本体是疏离的。因此,复性实即众生对心性本体之回归或了达。换言之,复性的目的是使众生"本真地"存在。

第三节　报应论

因果报应说是支撑佛教理论的基础之一,把握佛教解脱论必须考虑到三世因果说的背景。儒家传统也有报应思想,但正如智圆所说:"矧兹两者(儒道),谈性命焉,则未极于唯心乎!言报应焉,则未臻于三世乎!"(《四十二章经序》)智圆以为,儒、道二家在报应论上只谈一世(现世),未就过、现、未三世而言,故不圆满。为此,智圆提出新的三世报应论,这并非佛教传统意义上的三世果报论,而是将中国本土之报应论以三世形式表现出来。通过对"报应论"的人文化处理,儒家道德践履得到了保证。

"报"字早在甲骨文中已出现,最初指一种祭祀活动①,是一种沟通人神(祖灵)的形式。祖灵确保了世间子孙的利益,故生人需要以"祭"(用食物等)的形式加以回报。但必须清楚的是,"报"作为一种祭祀活动从来不是单向度的,它是两个主体间的互动互惠,世间人需要祖灵保护以获得利益,祖灵亦需要世间人的供养。随着"报"之对象——祖灵色彩的淡化,"报"的普遍性原则(效用原则)便显示出来,有效故报,无效则无报。但"有效"与否又与"报"有关,"报"则有效(得到保护),无报则无效。因此"报"论中始终存在着主体原则(有效性)和客体原则(神的至上性)的二元对立,这种对立即是凡—圣(人—神)间的关系。

"报"的概念所对应的西方理论即是"神义论"(theodiy),它是指在苦难的现实中为维护上帝的正义性和权威性所作的努力。不限于西方神

---

①《国语·鲁语上》云:"幕,能帅颛顼者也,有虞氏报焉;杼,能帅禹者也,夏后氏报焉。……凡禘、郊、祖、宗、报,此五者,国之祀典也。"韦昭注曰:"报,报德,谓祭也。"

学的广义神义论，则指一种宗教对现实苦难的解释，而此宗教无须预设一个全能的上帝。可见广义的神义论是将苦难置于一超越性背景中去考察。而当这种超越性无法解释人之现实境遇时，其合法性便要受到质疑，此即神义论问题①。

事实上，神义论中已含有神义论问题，这一点在"报"论中表现得很明显：从客体性（神）出发即是神义论，从主体性（效用性）入手，则有神义论问题。"报"论这种内在的交互性决定了主体（我）对这一超越性客体的将信将疑，既然既非由"我"（主体）完全作主，又非由超越性力量来支配，那么由报必生出"命"的概念②，如果说前者体现出必然性，那么后者多少表现出盲目性、偶然性。

典型的儒家报应论无疑是"余殃余庆说"，此说出于《周易·坤卦》"积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃"。这与其说是正面阐述人之行为与结果的关系，不如说是对世俗之善有善报、恶有恶报理论的补充。因为在现实经验界中，善恶无证司空见惯，太史公即曾追问"天道无亲，常与善人"的有效性。为了圆融理论与经验的矛盾性，《周易》将受报之主体转移至后代，这样就提供了更大的解释空间。

对此，唐代士人牛僧孺颇不以为然。在《善恶无余论》中，他说："积善庆于身，积不善殃于身，俱无余也。"（《善恶有余论》，《闲居编》卷一八）他认为行为与结果都系于一人之身，不存在行为主体与承受主体之分。针对此，在《善恶有余论》中，智圆说道："理则美矣，奈何反圣人之经乎？"（《闲居编》卷一八）智圆予僧儒之说部分肯定，在于牛氏看到了问题之所在。但其解说最终并不圆满，因为这使得神义论成为一种虚设，圣人之言仅仅成为一种诱说。因不满于此，智圆提出了他的诠释：

> 夫余殃余庆之说盖系于己，不系于子孙也。何哉？且士有履仁

---

① 参见陈宁《中国古代命运观的现代诠释》，辽宁教育出版社 1999 年版。

② 陈宁以为孔子时代的思想界有三种命运观：道德中性之鬼神观、道德定命观、道德中性命运观。参见《中国古代命运观的现代诠释》。

义尽忠孝者之谓积善也,岂但享福于一朝,其实垂令名于百世也。垂令名于百世,非余庆邪?其悖逆残贼者之谓积恶也,岂但速祸于一朝,其亦垂丑名于百世。垂丑名于百世,非余殃邪?(《善恶有余论》)

智圆吸收了牛僧孺的积善庆、积不善殃俱于身的观点,并将之推广到余庆(余殃)。此之"余"于智圆而言即是身后之令名(丑名),如尧舜那样垂令名于百世即是余庆,似桀纣一样遗臭名于万代则是余殃。这种说法颇似古人所云的三不朽:立德、立功、立言。不朽即是为后人所纪念(祭祀),余庆即是不朽;与其说"余庆"是一种事实性的效应,不如说转变为一种精神效应。

智圆以"令名"的形式重新确立了"余庆"的有效性,这自然是对儒家传统意义上的"庆"观念的改变。世俗之庆从广义上讲不外乎"福、禄、寿",是一种现世的利益[①]。智圆以为这种"庆"的概念过于狭隘了,它使人局限于对尘俗之利的执著,相对于这种小庆,还有大庆。在《福善祸淫论》中,智圆说道:

《传》曰:福善祸淫。或者谓验之于事,则为善而召祸,为恶而致福亦多矣。其鬼神之无灵耶,格言之近诬耶?故论以辨之以示昧者。夫世所谓祸福者,以富贵崇高、安康寿考之谓福也,贫贱侧陋、刑戮短折之谓祸也。苟恶人之享富贵,善人之处贫贱,则反覆而怀疑,必谓鬼神之无灵,格言之近诬矣,盖庸人之情也。夫君子之谓祸福者,异乎哉!为仁者有大顺之显名,垂于亿载之下,虽童子妇人犹知,贵而好之,非福如何……为不仁者,有至恶之显名,垂于亿载之下,虽童子妇人犹知,贱而恶之,非祸如何……呜呼!以亿载之美名,使人从而尊之,不愈乎一世之富贵耶?(《闲居编》卷一八)

---

① 据《说文》:"庆,行贺人也。从心,从文,吉礼以鹿皮为贽,故从鹿省。"可见"庆"原指一种祝贺行为,《诗经》中多有"以介眉寿,万寿无疆"等祝语。

即便生前寿短贫陋，垂亿载之令名即是大福，那么此福实指德。智圆用德的永恒性取代了福的短暂性，如桀的生前荣华、死后唾弃，福短而祸长。这种处理方式颇似佛教，佛教以人生无常辗转于六道之中，而解脱涅槃方达永恒之宁静，故佛教徒可以弃现世之利而趋证悟之途。智圆吸收了这种超越观念，但并未将现世（历史文化）消解掉，而是将现世建立在超越性的基础上，即赋予福以“德”性（以“德”代“命”，以超越性取代偶然性，其实便是予“福”以公共性）。这样，虽存在着事实性的福德对立，但在形式上二者统一起来了。

以大福（令名）超越当下之境遇，这是以历史的连续性作为前提的，历史的终极性（垂亿载之令名）指引着人们不断超越自我。但问题是，永垂不朽或遗臭万年者（且不说有人也想留臭名）都是大人物，于芸芸众生而言，垂亿载之令名是不可企及的。何况历史的连续性或终极性由谁来保证呢？佛教之三世因果也涉及历史的连续性问题，个体历史即是在过、现、未三世中往复循环，其连续性以业力（Karma）的不断作为前提。业力不断，故“自我”始终处于轮转中，摆脱业力方可结束轮回，终止历史。故于佛教而言，并无超越的客观力量，“业”本身的控制力恰恰由其“历史性”所决定，故可被消解。个体的超越虽涉及依报世界的转变，但以正报世界的转变为指向。

对于儒家而言，始终存在着超越性力量“天”，个体的意义必须通过向“天”的回归而得到证明，此便是天人合一之涵义。智圆即是要在儒、佛二者间建立起一种联系，将“天”的超越性与自我本身的超越性结合在一起。这一超越性力量即是“心性”。

无论是中国古已有之的《周易》余殃余庆说，还是天竺传来的三世果报说，究其实，都关涉个体行为合理性的依据问题，即我们为何要行善。佛教以为，果报是真实、必然的，余殃余庆说则是或然的，这种或然性由其追求的现实性决定。《周易》将行为诉诸对后代的影响，而佛教则为业报轮回，以为任何个体都不是孤立的存在，而是与他人（或他世）有着密

不可分的因果关系,因此确保个体行为之合理性是必要的。但事实经验又不断摧毁着人们的这一信念,"盗跖死墉下,伯牛遭恶疾",报应似无征。如果确实如此的话,那么世人便要认为圣人之言(神义论)乃是诱人,劝善惩恶也,经典中的"神道设教"即此谓也。可见由理论(神义论)对经验控制的失效性导致了该理论自身的无效性。于是我们便看到了行恶的合理性,而且无须为自我辩护。

事实上,报应论如前所说是为人之行为合理性提供依据的,它只是手段,而终极目的是让人自身提升,因此自觉地趋善才是最终意义。所以我们有必要换一个角度,不是从圣人"治民"出发,而是从众生自身人格、人生的完满性出发。"报应"的有效性不应局促于经验界中,而应具有一种超越性,此即体现在唯心因果论中。对于智圆而言,其唯心因果便是以心性作为道德本体,若局限于主体层次(小我),则会专注于效应;若超越主体(小我),达到本体心性(大我),则不以效应为指向,或者即如智圆所说得到大效应[1]。

假如说儒家之天与命多少有二元性倾向的话,那么心性概念则消解了这种二元性。心性之本体性即为"天",心性之主体转换成本体性即是"报"、"福",此福是一切福的依据。从这个意义上说,报非为"己",而是要成为大我(心性本体),这在方法论上是佛家的,在价值论上却是儒家的。

第四节　生死论

智圆是以生命之完善、境界之提升作为报应论的旨趣,所以他实际上将报应论人文化、伦理化了。这其实是否认"报应"在经验事实层面的

---

[1] 慧远三报论中以现报超出九品范围,九品外之人"发不待虑,则报不旋"。这既解释了"善恶无现验"的问题,又维持了"现报论"的有效性。可见慧远将成佛也说成是现报的一个方面。参见陈宁《中国古代命运观的现代诠释》。

有效性，如此生命解脱便成为一自觉的求道过程。智圆劝学之用意即在于此。

针对常人的生存状态，智圆强调要通过为学以反思自我，来提升自我的境界，这显示出与儒家相同的旨趣。在《勉学》（上）中智圆说道：

> 中人之性知务学，而或堕于学，乃作勉学。呜呼！学不可须臾怠，道不可须臾离。道由学而明，学可怠乎？圣贤之域由道而至，道可离乎？肆凡之学不追，可以至于贤；贤人之学不追，可以至于圣。冉求之学可以至于颜渊，而不逮具体者，中心追耳。故曰：非不说子之道，力不足也。（《闲居编》卷二〇）

智圆以为中人由学可达于道，由道而进入圣人之域。因此为学实是关乎一个人生存状态（境界）的大事，正如饮食之于人不可须臾或离。《勉学》（下）云："夫圣且贤必务于学，圣贤以下安有不学而成人哉？学犹饮食、衣服也。人有圣乎、贤乎、众庶乎，虽三者异，而饥索食、渴索饮、寒索衣则不异矣。学也岂得异乎？"（《闲居编》卷二〇）既然为学与饮食一样为人所不可或缺，为何世人"嗜饮食而不追，冒货利而不休，及就于学，朝学而夕息"？（《勉学》下）智圆以为此非智力因素，因为惟禽兽土木不必学，世人知饮、知食、知衣，则与草木有殊，"恶乎不可学也，不可教也"？智圆以为不学实非不能也，不为也，故喟然叹曰："吾尝见耻智之不逮，才之不敏而辍于学者，未见耻饮食不如他人之多而辍饮食者，辍饮食则殒其命。何必耻于不多耶？辍学问则同。"（《勉学》下）

不饮不食则要丧命，此命自是生理意义上的肉身（非特指生命）；而不学，亦要丧命，失去"道"身（本体论意义上的生命），这种丧即是同于土木禽兽。如其云："虽病且困，而手未尝释卷，所以怯同于木土禽兽耳。"（《勉学》下）支撑着智圆不断前进的是一种"怯"的心理。"怯"其实便是一种报应心理，但已是人文化色彩很浓的概念，它是对未来可能出现的情况的一种担忧。怯，即害怕自我非但未进于圣人之域，连常人之域亦

难保,从而堕落于禽兽域。这种堕落自然是生存状态和心理意义的,然无疑是以佛教六道轮回说作为理论前提。

智圆特别标识土木禽兽,其用意何在呢?土木即无情物,它区别于有情物之处在于无“感”,禽兽的概念应与儒家常以人兽对举有关(当然六道中有畜生界,不过智圆更多地是从伦理意义上把握禽兽)。故土木禽兽之存在状态正是对“善”没有感知状态,可见“为学”已从一种知识论转化成具有生存论意义的修行法门,其为学即是为道。这里我们可以联系宋儒对知识与德性关系的探讨,如朱子与象山的“道问学”与“尊德性”之争。智圆以为,为学就是求道,也就是求善,故云:

> 非敢求臻圣域也,亦非求乎闻达也,虽或傍徉户庭,夷犹原野,以暂颐养目观心思,亦未尝敢废于学也。由是登山则思学其高,临水则思学其清,坐石则思学其坚,看松则思学其贞,对月则思学其明。万境森列,各有所长,吾悉得师而学之。万境无言,而尚可学;人之能言,虽万恶则必有一善也。师一善以学之,其谁曰不然乎?(《勉学》下)

智圆处处即学,处处为道,但这并未转化成禅宗的“担水砍柴无非妙道”。相反,他强调的是为学与求利的二元对立,以为小人求利或不得,君子求道必得。小人求利,我们可以理解为求得现世之小福;君子求道,则是求得超越的大福(德)。求利偶得,求道(德)必得。这样凡圣虽可通过为学而沟通,但圣凡二者之间却是对立的。智圆对求道、求利的辨析,反映了宋代以后日渐发展的市民社会对佛教的冲击。

由此引发的问题是,为学虽求道入圣人之域,但这只是一种生存状态(精神的和心理意义的)。假如没有“报应论”作为支撑,只是一种价值论、境界论,那么凡人(中人)为何一定要入圣人之域,成为圣人呢?智圆自己虽怯同于禽兽土木,这是从其已有境界出发,而凡人实无此“怯”。这个问题其实关乎解脱论与境界论的问题。解脱论作为一种宗教理论

的旨归是要消除现世苦难,获得人生之终极意义。设若解脱论失去了支持它的报应论,成为一种境界论,那么追求这一境界之动力又何在?

如果说以报应论为前提的解脱论是指向人生的终极状态,那么境界论则是将目光转向人的日常生活状态。我们仍然从病的概念入手,看智圆如何处理日常生活状态。"病"之意象实是启发释迦解脱思维的一个重要因素,佛陀目睹了生老病死这一人生图景而起生死之念,这虽说是一种传说性的叙说,但由此也能看出身体(肉身)的感觉性对宗教思维的影响(不同宗教都是基于对人生之价值判断,这种价值判断可凝结为一种核心的生命意象,如佛教之"苦"感、儒家之"忧"、基督教之"原罪")。

相对而言,佛教更为关注那终极性的临界状态,超越生死轮回是其主旨。智圆予"病"以异乎寻常的关注,在《病赋序》中他写道:

> 吾尝患脾病。……且夫圣如仲尼,达若伯阳,累乎有形,亦未能逃此患也。然虽凡圣、贤愚之所有,达与不达,中心高下如涂汉焉。是知怅然不乐,为病所困者,下愚也;泰然无闷,以自道自持者,上智。矧吾禀金方之训,学至真之法,岂可以小疾煎熬而忘于道乎。抑又尝闻诸天台云,夫治病有四焉,谓药治、假想治、咒术治、第一义治。吾不敏,庶几上智之道而以理观为专治,盖第一义之谓也。(《闲居编》卷三四)

病是一种真切的生命感受,虽有凡圣,此患均不能免。病亦可以部分或全部地改变一个人,故智圆以为对病的态度和采取的症治方式实反映了真正的圣凡高下。下愚者为病所困,上智者泰然处之;浅智以药治之,大慧则以第一义治。病之不可避如死之不可逃,关键是如何不为其所执,执病则迷,持道则圣。智圆实际上认为,在日常生存状态中即可获得解脱,套用夫子的话讲,便是"未知病,焉知死"?既了病理,便明死道。

智圆对"自我"(具体的当下自我,而非抽象的我)的理解,在《中庸子自祭文》中得以表达。他写道:

维某年某月，谨以云山风月为奠，祭于中庸子之灵。惟汝灵本法界之元常兮，宝圆之妙性兮，尚无动静之朕兮，岂有去来之迹兮？洎乎七窍凿而混沌死兮，六根分而精明散兮，遂使汝见自心而与外境异兮，执生存与死灭两兮，扰扰乎不可止也，昏昏乎不可照也。吾尝欲使汝复混沌，归精明兮，乃于非幻法中假作幻说。且非幻尚无而幻法岂有哉？汝中庸子亦以微领其旨：汝既受乎幻生必当受于幻死。故吾托幻躯有幻病，口占幻辞，使幻弟子执幻笔成幻文，以预祭汝幻中庸子，且欲令无穷人知诸法如幻也。夫如是，则如幻三昧在焉。呜呼！三昧亦如幻也，尚飨。（《闲居编》卷一八）

不同于小乘的五蕴和合分析法，智圆以自我为幻生开始，明显吸收了道家的思想。但智圆以为，混沌之语出于庄子，“但用彼语，不用彼意。言近理远，不可均也”（《中庸子自祭文》）。其异于庄子之处在于，智圆之混沌指本心，乃一种无分别的、无二元对立的状态，是超越了真假二分意义上的“真”。正因为如此，由“真”而出离，即生“自心”与外境之分，遂执生存与死灭两见。从这个意义上讲，生本身从开始即是一种“幻”；生幻，则死亦幻，故诸法均幻，即便是证得的三昧也是幻。这样，智圆便通过对生死的消解（生死均幻），消除了对死的恐惧，获得解脱。

必须明确的是，智圆此处谈生死是基于一种个体的生命体验，针对的对象是当下自我，不同于一般解脱论抽象地谈论净土和涅槃，体现了智圆思想中的“世俗化”倾向。假如以生死、病老都是幻，那么又何必执著于生，厌恶于死，这样智圆便把“无常”也消解掉了。在此基础上，智圆树立了一种新的生活态度和生存状态，即“闲居”。他的《闲居编》由此而得名。

智圆诗赋中“闲”字出现频率之高令人吃惊。智圆以为，自己的存在状态（或者说人类普遍的存在状态）是一种“闲居”。那么“闲”何指呢？智圆在《湖居感伤》诗中写道：“礼乐师周孔，虚无学老庄。……空山怜寂寂，尘路笑茫茫。触境知无著，闲居贵坐忘。”（《闲居编》四九）可以看出，

智圆之闲居贵在坐忘，此“坐忘”虽得于老庄，但取语不取义。此“闲”实是建立于佛教“空”的基础上，故有“祖意曾明万事闲，谁云方外与人间”句(《闲居编》卷四五)。道家以齐生死(相对主义)来消解烦恼，而智圆此处是“可怜自在性，本无烦恼系”(《闲居编》卷四八)，颇有六祖惠能“本来无一物”之韵。这既不同于纯粹的入世(繁忙于外在事宜)，亦不同于消极的避世、弃世，而是在日常生活中体验终极意义的平淡。

第五节　学术旨归

智圆对儒家典籍涉及之广、儒学义理探究之深，是同时代其他佛教学者难以企及的。正如其《挽歌词》云：“平生宗释复宗儒，竭虑精研四体枯。”(《闲居编》卷三七)据《中庸子传》(中)，智圆始言则知孝悌，八岁即入大中祥符寺为僧，但于外典颇有兴趣，从源清习台教前一度想学儒为文，后会疾，自讼曰：“汝浮屠子，发既祝矣，形且毁矣，而不习释氏，志慕儒学，忘本背义，又岂称周孔之旨乎？汝姑习释，后习儒为副，汝其图之。”(《中庸子传》中，《闲居编》卷一九)可见其心向儒学久矣。智圆于儒典中用力最多者为六经，他说：“空斋学佛外，六经恣讨论。”在《谢吴寺丞撰闲居编序书》中，他论述了读经之感，以为读经如九方堙相马，重神轻色，故不循繁琐考据之路，强调汇通其义，“而与夫嘈嘈诵声者，寻章摘句者，已胡越矣”(《闲居编》卷二二)。

宋人治经虽不废考证，然与朴学(汉学)颇多异趣，重在义理阐发，故有汉宋之分。智圆作为一名僧人，其解经之方式实得宋儒之先，故能以义统摄，不囿旧说，有所发明。如他认为《诗》以《关雎》首之，乃在有天地然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣。故夫妇本二仪而首三纲。又《周公挞伯禽论》，以为成王有过，周公挞伯禽则于礼不合。在《道德仁艺解》中，他释《论语》之“志于道”即志于五常，非何晏所云道在虚位不可体(见《闲居编》卷二八)。

可见,智圆关注儒典不仅是出于兴趣爱好。他予儒典的考证抉源都体现出微言宏旨,即要重新发掘儒家湮没已久的道——仁义五常。他认为,姬孔之道坠地已久,需要拨乱反正,这显然受了韩愈道统说的影响。事实上,韩愈之说对于当时佛教徒影响颇多,以致出现释者学其文而弃己宗之现象。智圆在《师韩议》中说:"吾门中有为文者而反斥本教以尊儒术,乃曰:师韩愈之为人也,师韩愈之为文也,则于佛不得不斥,于儒不得不尊,理固然。"(《闲居编》卷二八)

智圆十分推崇韩愈之为文,对其以文载道也颇为赞许。如《读韩文诗》云:"文不可终否,天生韩吏部。……力扶姬孔道,手持文章权。"(《闲居编》卷三九)但他对韩愈之排释则予以批评,如《述韩柳诗》云:"退之排释氏,子厚多能仁。韩柳既道同,好恶安得伦?……吏部读墨子,谓墨与儒邻。"(《闲居编》卷三九)他指责学韩文而弃本宗者乃"忘本竞末"。所以,智圆对儒家的推许并未走向反面,其吟诗弄赋也不过是陶情冶性,非其志向所在。智圆心中始终存在一种身份意识,这种释子身份意识常常使得他处于警醒、反思状态。为此,智圆谈儒不损释教,为文而不恣情。这当然也与当时佛教的生存状态有关(谈儒作赋总是有离经叛道之嫌),正如智圆《潜夫咏》云:"宗儒述孟轲,好道注《阴符》。虚堂踞高台,往往谈浮屠。漫衍虽无家,大方贵无隅。俗人每侧目,订之为狂徒。素隐而行怪,执政宜先诛。"(《闲居编》卷四八)这种身份意识虽部分地受制于政治权力,但其自身的反省意识亦不可忽略,如他说:

> 无何,身婴羸病,顿阻进学,忽忽不乐,壮志寖微。一日自省曰:汝释迦之徒也,空华乎世界,浮云乎富贵,谷响乎言语,掣电乎形命,又何婴病失志至如是乎?自是专寻释典,反照心性,弃捐万事,会同一心。故于向者为文之道,不能果其志,就其业也。是以晚年所作,虽以宗儒为本,而申明释氏,加其数倍焉。往往旁涉老庄,以助其说。(《谢吴寺丞撰闲居编序书》)

身份意识曾使智圆在年轻时坚守释教，至晚年则于兹用力更勤，这也可以从他晚年完成的几部重要佛学著作看出。但智圆晚年既专寻释典，又如何云以宗儒为本呢？这种矛盾性实在不易理解。钱穆先生即以为，智圆弥老而弥向于儒，但这只是以智圆之诗文为证，未注意到智圆晚年更多的学术著作乃是阐发佛理。

矛盾的解决也许应是这样，智圆宗儒乃宗儒家之道而非枝末。儒家之道即是“仁义”二字，故智圆于此用力颇多。从“本”上讲，三教是同一而趋善的，所以宗儒不是宗儒一家之学，乃是宗儒之“道”。《三笑图赞并序》说：“释道儒宗，其旨本融。守株则塞，忘筌乃通。莫逆之交，其惟三公。厥服虽异，厥心惟同。见大忘小，过溪有踪。相顾而笑，乐在其中。”（《闲居编》卷一六）三教本融之旨即“性善”，可见宗儒是对自身思想归属的确认。而于晚年愈勤于释典，则是因为释理高妙，非儒、道所及。

因此，智圆试图融价值论与哲学思想于心性中，即要将道德价值论与本体论统一于心性，这已颇有宋儒的风格。然智圆终究是一名释子，解脱论是其一生学术之归旨，达于心性即达于解脱。故他于《西资钞》言往生净土外，又于《生死无好恶论》针对来客之疑，以真俗二谛阐述对生死的理解（见《闲居编》卷一八）。从俗谛角度讲，枝有根，流有源，生既为死之源，则有生即有死，这是儒家的物有始终、人有生死的观点。从道家相对主义角度言，彭殇无别，则生死齐一。

智圆以为儒、道均为俗谛，乃域内之教。域外之教则是：“夫天理寂然，曾无生死之朕乎。妄情分动，遂见去来之迹矣。”（《闲居编》卷一八）生死非实有，乃是妄情而现，若无去来之迹，则无生死之朕。俗谛、真谛乃熊掌与鱼二美，必欲选择，智圆以为舍俗谛之鱼取真谛之熊掌可也。值得注意的是，智圆在将真俗二谛用于回答同一问题时，措辞有细微变化。从俗谛答，是“于生无所好，于死无所恶”；从真谛答，则是“于生无所欣，于死无所怖”。由“恶”转为“怖”虽一字之别，实有程度的区别，“恶”

更多体现出主观态度,而“怖”则是深刻的生命体验。不恶死的根据有很多,如视死如归的心理,舍生取义的价值判断。不怖死则需要对“死”本身有根本把握,而不仅仅是一种主观态度。于真谛言,死生本无实,故无怖。不怖死便真正超越了生死,摆脱了生死流转①。

① 关于解脱论是否为佛教所独享,这是一个值得探讨的话题。尽管相对于佛教,儒、道思想的伦理观、境界论意味更浓,但从生命哲学角度言,三教都追求生命的解脱。傅伟勋先生以为,就胜义谛言,三教合一的真正理趣在“心性体认本位的中国生死学与生死智”,但就世俗谛言,三教颇有不同,这样佛教的努力方向不是消融于儒家中,而是如何真正做到“烦恼即菩提”。他批驳了传统的三教合一理论,以为它们或未参透大乘佛教深层义理,或急于护教,或谋求与儒家妥协,一味“以佛化儒”,无助于三教合一,反生相反效果。见《生命的学问》,浙江人民出版社1996年版。

第十五章　《佛祖统纪》与天台史学

从佛教的立场上讲，佛教是没有历史的。佛教虽为释迦所创立，但释迦并非一“历史”人物，他只是佛之三身中的应身，乃佛应特定机缘下的世界所作的示现。释迦说法的目的，只是要通过应机设教来启悟众生，令其了脱生死，即所谓以一大事因缘说法。因此，佛教之创立及其发展都是一种“方便”，而非现实历史发展之产物。

但是，佛教既然是一种“教”，便涉及到佛与众生的关系，也就是说者与听者的关系。因为“听者”在变，故佛之讲法也在变，逐渐有佛教系统之别、宗派之分。从这个意义上说，佛教在发展，故也有历史。对此，佛教自身也并不否认。事实上，自佛陀涅槃之后，佛教就面临着一个“历史化”的课题，即证悟解脱的依据由在世时之佛陀转为“法”本身，所谓“依法不依人”。法是真如实相，不可言说，但我们总是要通过语言文字来揭示它，其意义有赖于我们自身对它的领会与诠释。因此，对“教”的整理便成为佛陀涅槃后，佛教要处理的首要问题，佛典的结集由此而来。这虽非严格意义上的史学，但体现了佛教理解“历史”的方式。

佛教传入中国后，在相当长一段时间内，中国僧人只是忙于佛典的译介和经论的讲说，无暇也无能力对佛教作一总体的判释。直至南北朝

后期,随着国人对佛教经论的消化理解告一段落,具有鲜明民族特征的中国佛教体系开始形成,它的突出表现就是天台宗的建立。天台宗不仅以其极富思辨色彩的教观体系为自身奠定了坚实的理论基础,而且还运用判教理论对整个佛教经论作出判析整合,以此凸显其作为圆教的地位。圆教概念的确立为天台宗教义的发展提供了内在动力,也强化了天台宗在佛教界的显要地位。从这个意义上讲,天台圆教概念已暗含了一种"正统"观念。如果说天台宗教义的发展是基于对"圆教"概念的诠释这一原则的话,那么天台宗史学的发达便是其"正统"意识的展现,其典型之作就是宋代天台僧人志磐的《佛祖统纪》。

第一节　天台史学传统

早在《佛祖统纪》成书之前,宋代天台宗已有诸多史学著作,因此天台宗在中国佛教宗派中有较强的史学传统。天台宗的这一传统当然不是从其立宗之初即有,因为虽然它的"圆教"意识中已蕴涵了"正统"观念,但这一观念在较长一段时间内还只是依附于"圆教"概念本身,没有独立表现出来。直至宋代,天台宗才开始以"史学"的形式,明确表达对自身佛教正统地位的确认。引发天台宗人关注"历史"的因素是多方面的。首先是台禅之争及山家山外之争的历史背景,其次是台宗对文献的整理传统,第三是宋代传统史学的发达。试作具体分析。

第一,关于台禅之争与天台正统意识。

天台宗虽然是最早创立的中国佛教宗派,但它始终只是一个地方性佛教宗派。从地域角度讲,天台宗局限于江浙一带(确切而言是以天台山为中心的活动区域),而没有成为流布全国的佛教派别,这与禅宗迥异。从政治影响力讲,隋唐时期中原乃中央王朝政治、经济、文化中心,天台宗则处于偏远之江浙一带,与政治交涉较少,不大为朝廷重视,这与华严、唯识二宗又有着明显的区别。虽然隋代天台宗曾盛极一时,但它

的影响很大程度上与智者大师的人格魅力有关，故在智者逝世后，天台宗便一蹶不振。

尽管如此，天台宗的"圆教"意识并未受到太大的损伤。由于天台偏于一隅，有其相对固定的信众和势力范围，衣食无忧。更由于它远离尘嚣，少有中央王朝政治力量的直接干预，较有利于自身教义的体系化。所以天台宗没有必要，或者说没有急迫的心理要为天台争得所谓的正统地位。天台宗对此问题的态度的转变，与五代北宋以后天台宗所处"环境"的变化有着直接的关系，这里也有两方面因素：一是天台宗自身形态的"城市化"，二是伴随王朝中心南移，禅宗力量对本地的介入。

隋唐时期，天台宗以天台山为中心展开各种宗教活动，天台山之外的天台佛教虽然存在，但总体而言其规模及影响力难以与天台山道场匹敌。从五代开始，天台宗内部开始出现可以与天台山相抗衡的传教地域，先是钱塘，后有四明。其中钱塘为东南政治、经济、文化中心，四明为当时重要的海港，商业发达。新的天台学中心的形成，标志着天台宗由山林佛教向城市佛教的转变，这就要求宗门弟子适应新的文化生态环境。城市不同于山林，在宗教学说的多元化方面，它更具有一种包容性。天台宗可以在某一地域（譬如天台山）据有一种绝对权威地位，而一旦进入城市，所面对的就不仅仅是有待宣教的民众，更有来自诸多宗派的挑战。因此天台宗发展的新课题是，如何在宗派混杂的都市中据有一席之地，乃至成为主导性佛教形态。

如果说唐代天台宗义学的主要对手是华严宗的话，那么在五代以后，随着佛教实证精神的强化，注重实践的禅宗和净土宗便成为它所面对的主要宗派。禅宗与华严宗联手所形成的唯心论，对天台性具论是一个重大威胁。特别是南宋定都钱塘后，江浙一带政治格局为之一变，更加剧了台禅对抗的紧张性[1]。因而天台宗在展开山家山外之争、进行门

---

① 参见陈垣《中国佛教史籍概论》，上海书店 1999 年版。

户清理之后,还以撰述佛教史书的形式确定天台学的佛教正统地位。

第二,关于文献整理传统。

天台宗向来有整理文献之传统,从广义上讲,天台判教就是一种文献整合。但我们这里所指的“文献”,特指天台宗自身的文献,其中既有天台大师们的撰述,也有天台宗人的传记以及对天台传法谱系、仪轨的介绍。

对文献进行整理的目的在于:一方面要增强“历史感”,以确保本宗传承的连续性,这与天台极强的宗门意识有关;另一方面便于围绕文献展开教义讨论,体现天台宗的佛教义学有别于禅宗(或华严宗)。对天台宗人义学著述的整理、归类,主要出现于北宋,这是我们要重点阐述的。

宋代天台的文献整理与山家山外之争有着密切关系,这一工作可大致分为前后两个阶段。

第一阶段以知礼的法孙继忠扶宗为主。为了确保山家正统教义的传习,在狭义的山家山外之争结束后不久,继忠即着手进行对山家文献的收集。他先后整理出《四明十义书》、《法智遗编观心二百问》、《释难扶宗记》、《止疑书》、《抉膜书》,这些是有关山家山外之争的材料。此外他还收集了有关知礼与仁岳之间论争的文献,包括《十谏书》、《法智遗编解谤书》、《雪谤书》、《十门析难书》。继忠在文献的收罗上并不带有特别强的宗门色彩,故而即便是论敌的言论也被其记录下来,从而在客观上保留下了文献的原始性,为后人的研究提供了许多方便。也正因为如此,志磐在赞扬他“用昭四明,独得祖道之正”的同时,指出“至于所录二师口义,后人颇怪其冗杂”(《佛祖统纪》卷一三)。另外,继忠扶宗还撰有《台宗十类因革论》,这部论集属于天台佛学札记,对天台教义命题多有阐发,并大量征引四明等前代台僧的议论,所以其实也保留了较多的天台文献。

第二阶段在南宋中期,是在圆辩道琛中兴四明之学的背景下进行的。其代表人物为柏庭善月和石芝宗晓,前者有《山家绪余集》,乃著名

的天台佛学札记；后者的文献色彩更浓，除整理出《乐邦文类》、《乐邦遗稿》等净土文献外，还编辑了《四明尊者教行录》这一宋代天台佛教文集。《四明尊者教行录》主要收录知礼的短文、通信以及与弟子的问答录等，内容极为丰富。在该录卷七，宗晓附上《螺溪振祖集》、《宝云振祖集》，收录了二人的嘉言惠行。将义寂、义通、知礼置于同一文集中，表明宗晓在自觉地建构五代北宋以后的天台谱系。

天台宗的文献整理传统不仅为天台僧人的史学撰述提供了文献材料上的保证，而且也极好地训练了他们驾驭文献的能力和叙述史实的思维。

第三，关于宋代传统史学的繁荣。

天台宗人的文献整理毕竟不是严格意义上的史学著作，因为史学要求一定的“史法”与“史识”，前者属于历史编撰学的范畴，后者则归于历史认识论的方面，二者较好地结合方能成为一部成功的史学著作。从史识与史法的角度看，宋代天台史学的形成显然受到宋代史学的影响。

从史识看，宋代是理学昌盛期，同时也是史学发达期。这一时期的史学著作普遍贯穿着“尊王攘夷”的原则。所谓尊王攘夷，原系春秋时代诸侯蜂起、王室衰微之时的一种义举。后来孔子作《春秋》，将其引申为一种“正统”观念，即通过春秋笔法，来“惩恶扬善”，彰显王道政治。

宋代史学（或曰春秋之学）的兴起与以下两个因素有关：其一，自北宋起中原王朝始终面临着北方少数民族政权的军事压力，从而激发了日渐高涨的民族主义情绪。如何富国强兵，抵御来犯，确保正朔，成为宋人的实际考虑。其二，宋代处于中国古代社会重要转型期，伴随着经济、文化的高度发展，“制度”的变革成为当务之急。因此，在谈论心性之学的同时，宋人极为关注事功之学。

宋代史学的春秋笔法，显然为天台宗人“正统”观念的表达提供了现实操作性。虽然天台正统观念与本宗极强的宗派意识有关，但宋代史学“尊王攘夷”的指导精神对于天台宗人的正统观念的形成应有较大的影

响。于宋代天台宗人而言,他们面临的是一种极为困难的局面,外有禅宗之侵削,内有逆子之叛宗,如何以一种新的形式判别诸宗,辨析亲疏,以强化本宗的正统地位呢?春秋笔法的惩恶扬善精神为之提供了指导原则。

从史法看,一定的史识总要通过历史编撰学的形式加以表达,因此史书体例的选择至为重要。在表达"正统"观念上,纪传体史书具有某种优势,因为这种体例处理的原则是以"本纪"为中心,首先要确定"本纪",然后依照与之关系的疏亲远近,以世家、列传等环拱之,所以要明确表达对某一王朝的首肯,只要将其列入"本纪"即可。因此纪传体史书的优点在于突出重点(正统),同时又兼顾到了其他情况。这一体例同样适用于处理思想史、宗教史。从天台宗的实际情况看,它就是要通过史乘达到确认正统之目的。因此,天台史书显然不会写成一部单纯的"天台通史",假如没有各宗的对比,主流、异端处理的轻重,天台宗便难以凸显,遑论达到展示"正统"的目的。纪传体裁可以说为天台宗的史识表达提供了极佳的表现形式。

第二节　《释门正统》概述

在志磐的《佛祖统纪》成书前的较长一段时间内,几本由天台僧人或居士撰写的史书早已刊刻流通。志磐在《佛祖统纪》卷一《佛祖统纪通例》中提到这一情况,说:

> 徽宗政和间,吴兴颖师始撰《宗元录》,述天台一宗授受之事,自北齐至本朝元祐为之图,以系道统。于是教门宗祖始粲然有所考矣。宁宗庆元中,铠庵吴克己因颖录增广之,名曰《释门正统》,未及行而亡。嘉定间,镜庵迁法师复取颖本及铠庵新图,重加诠次,增立新传六十余人,名《宗源录》。理宗嘉熙初,钱塘良渚鉴法师取吴本,仿史法为本纪、世家、列传、载记、诸志,仍旧名曰《释门正统》。(《大

正藏》卷四九）

为了简明起见，我们不妨将志磐所述以图表形式示之于下：

作者	书名	时间
吴兴颖师	《宗元录》	徽宗政和年间
铠庵吴克己	《释门正统》	宁宗庆元年间
镜庵迁法师	《宗源录》	嘉定年间
良渚宗鉴法师	《释门正统》	理宗嘉熙初年

从时间看，最早的是《宗元录》，成书于徽宗政和年间（北宋末年），其余作品均成于南宋。就内容说，《宗元录》从慧文讲起，直至南宋元祐年间，书中以图谱的形式展示天台传承。颖师显然没有后世如此强烈的宗门意识，故并未特别提及山家山外的区分。至于铠庵吴克己（1140—1214）的《释门正统》、镜庵迁法师的《宗源录》，则在《宗元录》基础上有所增益，但并未根本改变原书格局。至宗鉴，方以纪传体例对吴本重新处理，突出“正统”之义。因此，从严格意义上讲，作于理宗嘉熙初年（1237）的《释门正统》是《佛祖统纪》之前天台宗最为成熟的史学著作。

宗鉴，浙江钱塘良渚人，生卒之年不详，从《释门正统》成书年代大致可以判断其生活于南宋中后期。在《释门正统》序言中，宗鉴谈到本书体例问题：

> 编年者，先圣旧章也。王有德，官有守，能使列国遵行赴告策书，天下如一家，中国如一人，而旧章举矣。洎三光五岳，气分王制，尚存同盟，岁聘间朝，再朝而会，再会而盟。从政者严于诸侯之事，择能知四国所为，辨其大夫族姓、班位贵贱、能否善辞令者而使之。故虽法不昭明而行事可覆，圣笔约以备之，微显志诲，惩恶劝善之体犹在。降此而下，司马君实掌握时英，以局自随，半身仅成一书，岂迁、固所能企及。（《续藏经》册一三〇）

这段文字表明,宗鉴对编年体例赞赏有加,以为其表面上无有定法,但“惩恶扬善”之体已蕴涵于春秋笔法之中,故司马光《资治通鉴》要优于司马迁、班固之纪传。既然如此,宗鉴为何弃此就彼,选择纪传体裁呢?宗鉴实有不得已之苦衷,他说道:“释氏岩居穴处,身屈者,名愈高;位下者,道愈肃。四海万里,孤云身特,乌论所谓编年者。若门户颓圮,称戎辱我,烝然来思,不有不似,罪使谁当,其用迁、固法,诚有不获已者。”(《释门正统》序)

宗鉴以为僧人韬光养晦,行履无有确切之记载,特别是名实不符,何谈编年。这里触及到了作为宗教的“佛教史”的写法问题。世俗人士可以通过其事迹展示其德业,但一名僧人以解脱为务,其外在事迹与内在修证解脱并无必然之对应,因而一般的编年叙述难以达到预期之目的。尤其当宗门倾颓之时,若无明确之规定,难以彰显本宗之正统,反会混淆彼此。在此情况下,宗鉴采纳本纪体裁至少在形式上确保了正统之所在。

当然宗鉴选取本纪之体并不意味着对编年体的舍弃,因为史识仍然源于《春秋》,“法虽迁固而微显志诲,惩恶劝善未尝不窃取旧章”,所以“本纪以严创制,世家以显守成,志详所行之法。以崇能行之侣,诸传派别而川流,载记岳立而山峙,以耕以战,谁主谁宾,而能事毕矣”(《释门正统》序)。可见释门运用纪传之体乃是围绕本宗之正统而展开,褒贬意味很浓。

《释门正统》全书共分八卷。从其章节安排看,有这样几个特点:第一,将印度祖师及天台中国诸祖皆列入世家。其中,以智者为天台教主以对应于娑婆教主释迦牟尼;第二,将山外、慈云遵式系统及后山外派置于同卷;第三,四明之学的传承不似志磐确定得那么严格和有体系;第四,载记未叙净土,而是将其放在“顺俗志”中。对此四个特点,我们可以作一些分析。

其一,《正统》要确立天台正统,却不以中国祖师为世家,这种处理显

然有欠妥当。因为本纪乃"正统"之所在标志,若中国之祖师仅为世家,则其正统性便要受到质疑。当然宗鉴并非没有意识到此点,但基于一种"客观"的修史精神,他未能、也不敢在中国祖师与天竺祖师间建立起一明确的相承关系,故而试图以"世家"的形式获得世俗皇家的"世子"地位,以此确立其正统性。但世子"是指未能缵统的皇裔,则天台中土诸祖,仍未取得佛教正统的地位"①。

其二,宗鉴显然没有像志磐那样强烈的宗门意识,所以在对待四明派以外的天台派系时,更为宽容,用陈垣先生的话来讲,就是有"恕词"。因此我们看到,三家并列于一卷中,而且山外派还位于慈云系之前,对后山外派也未予以十分激烈的批评。当然为了对此三家有所判别,以显示出他们与四明本宗间的不同关系,宗鉴还是颇费了一番脑筋,通过"巧立名目"达到了春秋笔法的目的。如山外派被名为"荷负扶持",慈云系视为"本支辉映",后山外则称作"扣击宗途"。此外还需要指出的是,"扣击宗途"类中,除仁岳、从义外,还有仁岳二弟子灵照、可久,但此二人不在《统纪》"杂传"列中,这也显示出《正统》、《统纪》对此类人物所具的不同取舍标准。

其三,《正统》并未给四明学系统的传承以一个脉络清晰、层次分明的描述,这表现在两点上,一是四明系统的三大法裔没有得到反映,二是师承关系叙说较含糊。从第一点看,在《正统》"中兴一世"所开列出的名录中,名列前位的是则全、崇矩、慧才等人,本如、梵臻(有臻)则屈居其后,而广智尚贤就根本没有入围。四明弟子排名顺序之先后也许不能说明太多问题,但至少有一点是可以肯定的,那就是宗鉴没有四明学派为三支的提法。事实上,在前文论述四明传法谱系时,我们已经谈到这个问题,是崇矩、仁岳等得到知礼的格外器重,《正统》的叙述再次证明了这个观点。由第一点决定了四明之学的师承并无严格的谱系,《正统》只是根据"世"(代)的概念来确定四明后学的位置,而对其所在系统的说明则

① 曹仕邦《论〈释门正统〉对纪传体裁的运用》,《中国佛教史学论集》,大乘文化出版社1979年版。

付之阙如。

其四，在“载记”中，《正统》以禅宗为首，述及华严、唯识、律宗、密宗等当时中国佛教的主要宗派，唯独缺少了净土宗。宗鉴并非没有注意到净土宗的兴盛，只是他可能未把净土视为一独立之宗派，所以他在《顺俗志》中，以“方便”的概念将净土教说纳入其中。宗鉴的这种处理反映了他对净土的态度及他对台净关系的理解，值得我们关注。

总的来说，宗鉴《释门正统》的贡献有二：一是首次将纪传体裁引入天台史学（甚至是整个中国佛教史学）领域，开辟了佛教史学的新方向。基于此，在“正统”原则的指导下，对天台佛教之发展作了宏观把握，尤其突出了宋代四明知礼这一系统的正统性及其传承。二是《正统》虽竭力强调正统，但又保持了相对客观的史家态度，故而较多地展示了宋代天台宗的“事实”。

当然与后来的《佛祖统纪》相比，《正统》的缺陷不少，故被后人视为一部并不成功的史书。约略而言，其被指摘处有以下几点：首先是体例运用失当。如前所说，宗鉴虽开佛教史学纪传体裁之先河，但处理得并不太成功，因为中国祖师身居“世家”，终非正统所在，故而此书虽名为《正统》，而与实际描述不符。其次，宗鉴已经非常自觉地将“旧章”（即《春秋》）之精神融入撰述中，以春秋笔法彰显“惩恶扬善”之主旨，但他没有进一步将编年体的撰述方法贯彻于写作中，故而对整个佛教历史发展的把握很不够，这与本书的名字也不是特别吻合。

第三节 《佛祖统纪》的缘起和体例

志磐的生卒年代不详，但从《佛祖统纪》的成书年代（1269 年）[①]看，他应生活在宋元更替之际。与前代天台史家（包括宗鉴）不同的是，志磐

① 《佛祖统纪》之《法运通塞志》所记的年代终于元至正二十八年（1368），这说明本书已经过后人的增订。

是属于天台传法系统之中的人物,从法系之传承讲,他乃是逸堂法登的曾孙。

逸堂法登,俗姓林,字圣道,四明人。与善月、宗晓一样,法登师事慧询法师。由于慧询为中兴四明之学的圆辩道琛的法资,因此逸堂乃广智尚贤系统之人。与善月、宗晓的显赫名声相比,逸堂显然不大为人提及,不过也并非毫无影响。志磐说他"守志斋居,二十二年无异念"(《佛祖统纪》卷一八),可见逸堂是一个持戒甚严的天台僧人。在义学上逸堂也有些成就,"教门义旨,悉有撰述,世竞传录,称为逸堂科"。直至晚年,逸堂退居清修,"一时学者以不预闻讲席者为之愧耻",这表明逸堂在当时还是一个比较重要的天台学僧。

逸堂门下十分兴盛,弟子有同庵允宪法师、石坡元启法师、竹坡如月法师、石屋正己法师、可堂若参法师、化翁师赞法师、巨宗师岳法师、不孤有邻法师等。逸堂之学的再传则是在同庵允宪法师的法嗣中进行的,同庵的弟子有圆庵行果、东林觉先、香山唯一、浩翁惠川、石翁法介、柯山本悟、虎岩行珪、石林文藻、安道清宁、无闻若纳、圣水善济、默庵普闻行人、退若可升等。此后的法系传承,志磐没有再作介绍。

志磐作为逸堂法系意义上的曾孙,对于四明之学自然是抱有感情的,尤其是当时四明系统中最正统的广智系已经衰败不堪,惟南屏系的宗印一支在维持局面,而禅宗的势力已经盖过了天台,因此如何重新确立台教的地位便是摆在志磐面前的一项任务。但其时蒙元已入主中原,南宋则近于灭亡,佛教宗派之争谅不可能置身于政治之外,而这时志磐致力于宗门正统之确立颇令人大惑不解。

细究之,造成这一状况的原因有二:其一,虽然限于时局,激烈的宗派之争已难以展开,但天台宗人通过撰述的形式来表达对本宗认同的情绪反会因政局的变化而变得强烈。从这个意义上讲,不排除志磐写史的潜意识中蕴涵有某种民族主义情绪。其二,从台禅之争的实际情况看,禅宗自然是占了上风,尤其是禅宗人士还不断地通过灯录、传记的形式

为本宗确立佛教谱系上的正宗性,这对天台宗来说更是一个极大挑战。其中需要特别提及的是契嵩的《传法正宗记》(包括《传法正宗定祖图》、《传法正宗论》)。

契嵩(1007—1072),又称明教大师,为北宋著名禅师,其雄大的志向是要定禅宗于一尊,故撰《传法正宗记》以确定禅宗统摄佛教之地位。在上皇帝书中,他说道:

> 臣尝谓,能仁氏之垂教,必以禅为其宗,而佛为其祖。祖者乃其教之大范,宗者乃其教之大统。大统不明,则天下学佛者不得一其所诣;大范不正,则不得质其所证。(《传法正宗记》,《大正藏》卷五一)

契嵩以禅宗为佛教之"大统",显示了南宋禅宗并不满足于禅教对峙之局面,而要进一步以宗统教。为此,契嵩在他的著作中主要解决两个问题:一是重申禅宗祖师与天竺佛祖的法脉相承,以此强调禅宗乃是"接着说",而非另立他说;二是坚持"禅"为佛教之实,以"教外别传"为佛祖传法之原则。

关于第一点,契嵩坚持天竺佛祖为二十八位,责难《付法藏因缘传》的二十四位说。在《传法正宗论》卷上中,针对教界"其所谓二十八祖者,盖后人之曲说"的议论,契嵩指出,《付法藏因缘传》虽有名目之次第,而内容无有本末,师授不详,不足以为传示信于人。考其因在于,此书实乃北魏昙曜"采拾残坠所成之书"。而禅宗的《宝林传》虽然文字鄙俗,"序致繁乱",但是"事有本末,世数名氏亦有所以",故其所列二十八祖是确然可信的。契嵩坚持佛祖的位数当然不是无所用心,而是要引出二十八祖菩提达磨与中国禅宗的联系。菩提达磨为禅宗之祖,这是禅宗创立之初时就已确立的事实,不过当时并无将达磨与天竺诸祖相连之说法,而现在契嵩要使禅宗成为佛教传法正宗,就必须使达磨由禅宗之祖升格为天竺诸祖之一,因此契嵩再三强调达磨作为诸祖之一地位的合法性。

在《传法正宗定祖图》序中，契嵩说道：

> 原夫菩提达磨，实佛氏一教之二十八祖也，与乎大迦叶乃释迦文如来直下之相承者也。传之中国，年世积远，谱牒差谬，而学者寡识，不能推详其本，真遂不谅，纷然异论，古今颇尔。（《大正藏》卷五一）

契嵩以为达磨本为佛教第二十八祖，只是由于年代久远，传入中国时遂有讹误之生、二十四祖说之兴。为了纠正谬误，契嵩专门作了一些考证工作，以证明菩提达磨即是达磨多罗，二者名异实一，所承者出于二十四祖师子尊者正传。

关于第二点，以"宗"优于"教"，故传法原则乃是"教外别传"。这实际上涉及到所证与言教之关系问题。针对天台圆顿之教"教证一如"之说，契嵩指出："古所谓教证一者，盖以文字之性亦有空分，与正理贯耳。非谓黄卷赤轴间，言声字色摐然之有状者，直与实相无相一也。"（《传法正宗论》卷下，《大正藏》卷五一）因此，语言文字只是方便权巧，执著于文字是不可能了达佛法至理的。所以禅宗的"教外别传"非是指别于佛教而传也，也不是指要脱离经教而传，乃是要"正其教迹所不到者"，传其经所不辩。由此可见，契嵩在文字与证悟关系上强调的是后者的相对独立性。天台的必依教而见道只是见说，非见道，只有禅宗才是真正见道，所以契嵩说："教虽开说者万端，要其所归，一涅槃妙心而已矣，夫妙心者，虽众经必使离乎名字分别，而为之至。然而后世未尝有能如此而为之者。及达磨始不用文字，不张门户，直以是而传之，学者乃得以而顿至，是不亦教之益验乎？"（《传法正宗记》卷五，《大正藏》卷五一）从这个意义上讲，禅宗不惟是佛教正传，而且有功于佛教，故契嵩以达磨比作儒门之孟子，其用意是显而易见的。

综上所述，禅宗对自我正宗地位的确立以及对台教的贬斥使得台禅之争愈发激烈。而面对禅宗的咄咄攻势，以《释门正统》为代表的天台史

学在彰显本宗方面不甚得力,故而志磐有志于重新撰写一部“天台通史”来抵抗禅宗,表彰山家教义。

《统纪》全书五十四卷,按照纪传体史书的形式分为本纪、世家、列传(含杂传)、表、志五个部分,其中本纪、列传、志为本书重点阐述部分。

为了特别表明自己对纪传体例的纯熟运用,志磐首先在正文之前对本纪、世家、列传、表、志的设置予以解释。在“释本纪”中,志磐说道:

> 释迦如来,最初得佛之后,大悲利物,未来不息,以故果后示权,数数出世,莫可以三际求其始终。况于十方国土,唱生唱灭,处处不同,岂当于此南洲一方毕其能事。然今所录,但于此方,特举垂教之要,会而通之。则十方不离当处,三世只在一心,尚何有所异同哉?(《佛祖统纪通例》,《大正藏》卷四九)

佛教之所证与言诠、究竟与权现始终是一对矛盾。正因为如此,要对“佛”之形迹有所说明其实是不可能的。但也正缘于“三世唯心”、“当处即是”,佛之示现即是实相,所以对“佛”之行履的叙说并非是执著于“佛”之迹,而是以“迹”通“本”,由此了达“佛”在历史中,同时又非在历史中。显然,志磐较宗鉴更为敏感地意识到对“佛”进行历史描述的困难,但在天台思想原则的指导下,他用“权实相即”消解了这一困难。基于此,志磐以天台五时八教配合佛陀自行化他之一生,“今约如来在凡因行,至今出兴为大法王。明本迹,叙圣源,列大小八相,分顿渐二始,经历五时,铺陈一化”(《佛祖统纪通例》)。

至于西土二十四祖则为“仰承佛纪,传弘大法”,而中国祖师自北齐始,以龙树之道为宗旨,历代相承。同叙述佛陀之历史一样,要在释迦、西土诸祖与中国诸祖之间建立起一种事实性关系也是十分困难的,宗鉴对此就无计可施。志磐在此则表现出他的史才,他指出,既然佛陀是依五时八教而施化,其总的原则是“开权显实”,那么中国诸师的教行自然与释迦、印度诸祖不悖,联系二者的中介即是龙树的中道。这样,中国祖

师不仅取得了正统地位，而且有效地保持了天台思想与佛陀之教的一致性。

对世家的解释，《统纪》较为简单。志磐说："自南岳旁出照禅师下至慈云诸师，皆传教明宗，分灯照世，与正统诸祖相为辉映。"（《佛祖统纪通例》）志磐以法系旁出作为世家，比较妥帖，尤其通过这种处置方式，得以消融四明系与慈云系间的不一致性，进一步巩固了四明系的正统地位。相反，《正统》是把遵式置于"传"类中，以"本支辉映"誉之，似乎想通过这种春秋笔法来显示遵式与知礼间的亲密关系。但既是"本支"，其与山外的"荷负扶持"就不应等而视之，否则就达不到预期的目的。两相比较，志磐的史法确实胜人一筹。

列传是《统纪》的重点之一，志磐在"释列传"中说道：

> 自四明诸嗣最显著者十余师，子孙有继者唯广智、神照、南屏三家为光盛。守家法，御外侮，人能弘道，作诸师列传十一卷。背宗破祖，失其宗绪者三数人，作杂传一卷。有功教门，事远失记者，作未详承嗣传一卷。（《佛祖统纪通例》）

志磐确定"列传"的原则是强调宗绪绵延不坠，故而尽管四明门下杰出者数十人，而志磐唯独青睐广智、神照、南屏三家，因为他们法嗣不绝，确保了山家之"道"的持存。志磐的作法颇有称道处，因为依据"史实"，则全、崇矩等人确为最优秀者，依此排序，三家难以与之匹敌。但若从法脉的延续角度讲，广智、神照、南屏三家贡献最大。可见在志磐的头脑中，"宗门"意识极强。为了符合他的"宗"道的发展，"宗"人可以作一些变通处理，这就是志磐理解的"人能弘道，非道弘人"。由此，背祖破宗的仁岳、从义等人尽管义解高超，但破坏了宗"道"之传，必须毫不含糊地打入另册，这与《正统》对山外、后山外所持的"恕词"态度截然不同。

"表"其实是纪传体史书中必不可少的一个组成部分，《正统》未列"表"也是其体例不够完善的一个表现。志磐很清楚地意识到此点，所以

在“释表”中说道:“考诸祖之授受,叙弈世之禀承,欲观千古,必审今日。为明北齐下至法智,述正统之有来,作历代传教表;为明释迦列祖,下至今时诸师,示传灯之无尽,作佛祖世系表,共二卷。”(《佛祖统纪通例》)《统纪》二表其实是对前面所述本纪、世家、列传内容的一个“表格化”,以便更清晰、直观地展示天台谱系之传承。

最后是“释志”。“志”是《统纪》中分量最重的部分,可见志磐对它的重视。《统纪》之“志”包括山家教典志、净土立教志、诸宗立教志、三世出兴志、世界名体志、法门光显志、法运通塞志、名文光教志、历代会要志等九个方面,与《正统》的身土志、弟子志、塔庙志、护法志、利生志、顺俗志、兴衰志、斥伪志等八志相比,不仅增加了门类,而且突出了“志”的功能,这是宗鉴所不及的。如其设“山家教典志”的考虑是:“并陈文藻,交赞佛乘,各出义章,发挥祖义,斯固法门之盛烈。”(《佛祖统纪通例》)志磐以为天台教典之繁富也是宗门兴盛的一个明证,故不可缺漏。单列“净土立教志”显示出志磐迥异于宗鉴的旨趣,如其云:“入理教行,具足成就,由五浊以登九品者,唯念佛三昧之道为能尔。末代机宜,始自庐阜。”(《佛祖统纪通例》)所谓入理,指四悉檀中的第一悉檀,乃是直接以第一义说明诸法实相之理,使众生真正契入教法。因此无论教抑行,只要“入理”,均达实相。而之所以又特别强调净土往生,在于末法时代众生根劣,只有靠“念佛”得度,这与“入理”并不矛盾。显然,志磐对净土的重视表明了台净间日渐交融的形势,其将净土志单列也是为了对抗禅宗对净土的控制。

需要特别提及的是“法运通塞志”,因为它充分显示出志磐作为一个史学大家所具备的才、学、识。为了克服纪传体裁在把握整个佛教历史发展上的不足,《正统》设“兴衰志”以对佛教史作编年之叙述,不过其内容过于简单,基本上没有起到应有的作用。《统纪》则不然,如《法运通塞志》多达十五卷,不仅编年极为详细,而且将佛教大事与同期之社会政治、外教之思想学说相联系,并适时予以点评,这使得“宗教史”没有成为

大事年表,而是融入到整个历史发展进程中。

志磐的这一做法是基于他对佛教历史的深刻反思,正如他感叹道:

> 大法东流,圣贤继世,所以住持三宝不令断绝。然历年既久,或兴或废,此盖世事无常之变,于此道何成何亏邪?考古及今,具列行事,用见法运通塞之相。至若儒宗道流,世间之教,虽随时而抑扬,而其事迹莫不昭然可训可戒。(《佛祖统纪通例》)

志磐其实抱有与宗鉴一样的"乐观主义"精神,所谓世事无常,无损于圣道。这正如《正统》虽立"兴衰志",而认为以"时"、以"人"论兴衰为下者,自佛观之,佛出同居土,应化无穷,"平等一理,未尝不自若也"。不过志磐终究要高明一点,虽然他也认为未可过于关注俗界兴替,但是通过这些事迹本身,还是可以为佛教之发展提供有益的经验教训。因此,志磐取名"通塞"而不取"兴衰",颇有深义。"通塞"之相有理寓焉,明此理,则于释门不无裨益。显然,志磐在此深受司马光《资治通鉴》的影响。

第四节 《佛祖统纪》与志磐的佛教思想

志磐在《统纪》中除了通过体例的安排来凸显天台山家的正统性外,为了对抗禅宗"教外别传"的传法原则,还特别运用天台的本迹概念来解释佛陀的示现说法,用天台的五时八教思想来涵摄释迦的传法,以此强调天台宗的正宗性。志磐的这一做法颇有创意,也为《统纪》确立了"纲纪"。当然,志磐的这一工作主要是通过对智者《法华玄义》中相关文字的摘录及诠释来展开的。现具体分析如下。

一、"本迹"的概念

所谓本迹,乃指实相与权现,为佛教的一个普遍概念,最早出于《法华经·如来寿量品》。此品载,释迦非为始成新佛,乃无量劫前已然成佛,因为佛之生身有灭而法身尤存。后来天台大师依此而建立起本迹二

门,本门指如来久远之前已然成佛,以显示佛陀之本地、根源、本体之说,故本门即本体;迹门为新近示现之佛,以显示本佛化他而垂迹应化,故迹门为本体之现。可见,本迹即是体用、权实关系。本迹说成为天台宗进行经典诠释、教义阐发的重要方式。

虽然禅宗没有刻意在教义上对"本迹"问题进行探讨,但作为本迹概念的核心,言教与实相关系却引发了禅宗特别的关注。禅宗强调言教文字只是"迹",完全是一种方便,不可执著。而实相则是不可思议的,只能通过证悟的方式方能体达。正如六祖慧能所说:"不立文字,立地成佛。"当然禅宗并非是在工具论意义上否弃文字,而是就解脱论而言,究极而说,证悟无关文字。所以契嵩说:

> 夫道固无外,法与文字未始异也,孰为表里。但且略其言,方语本十二部之云云者,直截以全心性人,盖提本以正其迹,示亲以别其疏也。使其即兹极证,不复弊其毫发迂曲矣。然此未易以口舌辩,未可以智解到,犹《圆觉》曰:但诸声闻所圆境界,身心语言悉皆断灭,终不能至彼之亲证所现涅槃。岂不然哉?(《传法正宗论》卷下,《大正藏》卷五一)

亲证之境界为本,乃不可说也;名字言教是迹,为可说者。所以"尊其心证之亲密,以别其循迹而情解者也,欲人轨此而为之正矣"(《传法正宗论》卷下)。显然禅宗偏于从"已证"与"未证"关系的角度把握本迹问题,值得肯定之处是突出了"本"自身境界的不可言说性,但对"本"与"迹"的交互性则无所论述,从而割裂本迹,制造了二者的对立,这自是一个缺陷。

为了确立天台教宗的地位,基于天台的本迹不二观,志磐对释迦示现化他予以不同于禅宗的解释,以彰显"教"之"即迹而本"。

首先,志磐指出:

> 如来圣人之利见于世也,则必有降本垂迹,开迹显本之妙存焉。

> 夫本者，法身之谓也；迹者，八相之谓也。由法身以垂八相，由八相以显法身。本迹相融，俱不思议。自非《法华》开近显远，开迹显本之谈，则不足以深知此旨。（《佛祖统纪》卷一，《大正藏》卷四九）

如来出世化他必要垂迹，而“迹”之显又必然基于“本”。本即法身，迹谓八相。由有此本，故有此迹，由此迹显，而彰其本。所以天台的本迹相融相即，俱是不可思议。

本迹的不可思议性反映在天台本迹有六义说中，即约理事、理教、教行、体用、权实、今昔（今已）。所谓约理事明本迹者，“从无住本立一切法，无住之理即是本时实相，真谛也。一切法即是本时森罗，俗谛也。由实相真本垂于俗迹，寻于俗迹即显真本。本迹虽殊，不思议一”（《佛祖统纪》卷一）。显然，约理事明本迹是基于天台的性具实相理论，以实相不废三千法，故能随缘而现三千，不变三千宛然，因此，事“迹”具在理“本”中。这不同于禅宗人士“迹”在“理”外的思想。

其二，明理教明本迹。此本为“本时所照二谛俱不可说”，迹为佛方便说二谛之教。无二谛之本即无二谛之教，但若无教迹，谛本如何显？这是强调在化他之中，谛本与教迹的相互依赖性。

第三，教行为本迹者。初禀佛教以为本，依本而修则为迹。二者关系亦是辩证的，“由教诠理而得起行，由行会教而得显理”。

第四，约体用明本迹。修行契理，证于法身为本，由此法身而起应身之用为迹。无法身之体，即无应身之用，这是同于约理事明本迹者。

第五，约权实论本迹。“实者，最初久远得法应二身，皆名为本。中间数数唱生唱灭，种种权施法应二身，故名为迹”（《佛祖统纪》卷一）。这是《法华经》中本迹概念之原义，也是佛教一般所持的本迹观。

最后是约今已论本迹，这是志磐所要重点加以解释的。因为此点统摄了前五点，如他说：“前来诸教已说事理乃至权实者，皆是迹也。今经所说久远事理乃至权实者，皆名为本。”（《佛祖统纪》卷一）

志磐特别强调的是“已今本迹”，因为其所谓的“今”与“已”不是单纯

时间意义上给出的，而是以《法华经》中诸佛涌现定之。正如他所说："今即是本，即指本门。本门已前，皆名为已。涌出已后，方名为今。"(《佛祖统纪》卷一)故"今"实指当下所证，"已"为尚未得证。从表面上看，以今已定本迹与禅宗以"已证"、"未证"别于本迹相似，但二者实有区别，因为天台"今"的概念中包含"已"(久远)，而禅宗"已证"中不含有过去，所以志磐才说："今经所说久远事理乃至权实者，皆名为本。"正因为如此，"非今所明久远之本，无以垂于已说之迹；非已说之迹，岂显今本。本迹虽殊，不思议一"(《佛祖统纪》卷一)。可见今已本迹中包含两层"今已"之意：一是约权实论本迹，则过去久远得法为本，今时权现应化为迹，故"已"本"今"迹；二是以本门已前，皆名为已，涌出已后，方名为今，故"今"本"已"迹。

由此，志磐将六重本迹与《法华经》的内容对应起来："理事"，观一切法空实相(理)，但以因缘有从颠倒生故说(事)，安乐行迹；"理教"，是法不可示言辞相寂灭(理)，以方便力故为五比丘说(教)，方便品迹；"教行"，诸法从本来常自寂灭相(教)，佛子行道以来世得作佛(行)，方便品迹；"体用"，吾于成佛以来甚大久远(体)，但以方便教化众生(用)，寿量品本；"实权"，是我方便诸佛亦然(权)，今当为汝说最实事(实)，草药喻本；"已今"，诸佛法久后(已)，要当已真实(今)，方便品本。

《法华》之"已今"具有前五重本迹之基础，自然不同于诸经"已今"，所以志磐引湛然《释鉴》说道："《法华》已前，诸经已今仍属于迹。今经所明，乃是直明久远之本，即是已说已今为迹，今说已今为本，方是实说。"(《佛祖统纪》卷一)智者以《法华》"今已本迹"说具有殊胜义，是为了坚持《法华》经中之王的地位，而志磐坚持此点，则是以《法华》之"众生必然成佛"之理念来对抗禅宗的教外别传、顿悟成佛，树立对佛道本常的信心。志磐的这种本迹观充分地体现于本书的"法运通塞志"中，他在此志的序中说道：

> 佛之道本常而未始离乎世相推迁之际。自释迦鹤林，诸祖继

出，所以传持此道东流震旦，逮于今而不息。大较圣主贤臣，宿禀佛嘱，常为尊事。而儒宗道流之信不具者，时有排毁，然终莫能为之泯灭，以此道本常。夫世称三教，谓皆足以教世，而皆有通塞，亦时使之然耳。列三教之迹，究一理之归，系以编年，用观通塞之相。（《佛祖统纪》卷三四，《大正藏》卷四九）

二、"五时八教"说

"五时八教"为天台判教体系之核心，不过以往这一理论更多局限于对佛典本身的整合，而没有将其与佛陀示现说法之一生对应起来。志磐的工作就是要证明佛陀在其一生讲法过程中，遵循的就是"五时八教"这一原则，这样"五时八教"不惟是天台己宗的判教之法，而且成为指导佛教化他实践的根本准则。志磐对"五时八教"概念予以解说道：

> 说法度人，如来出世之大要。人有利钝，则法有顿渐。故闻法之人无不悟入，犹夫医王应病与药，药能合宜，则病无不愈，疏不云乎。今佛始终具转五味法轮，转此法度人他心令得悟，斯转法轮之义也。如来转法轮，一代五时，则有八教。（《佛祖统纪》卷三上，《大正藏》卷四九）

志磐以化他为佛陀应世之本怀，故如来必须对机说法，这是从佛之本位说。就众生而言，虽有根性不等，但法有顿渐，故闻法必悟。"药能合宜，则病无不愈"，这既是天台宗对"言教"的信心，也是对众生的信心，此与禅宗专以接引上根之人的做法迥异。既然如此，化他的关键便不仅是"应机"的问题，而是如何以教"成熟"根机。故志磐以五味分别对应五时与八教。

所谓五时亦名五味，其有相生、浓淡二义。志磐引草堂处元的话说："相生喻教，浓淡喻机。喻教则有次第，从顿开渐，渐入转深，终会于圆。喻机则有优劣，初自聋哑，弹诃淘汰，而卒至得记。"（《佛祖统纪》卷三上）

谈五味若基于教，则是关注“转”的次第；立于机，则强调“转”的优劣。志磐在此取“相生”义解释五味，表明他思考的重心是以教统机，要用“教”来消解“根性”在闻教而证过程中的重要性。显然，这又是针对禅宗于根性的强调。

既然志磐将“五味”放在“五时”的框架内，以“教”之次第来把握“五味”，那么他就把《华严》的“日照”与《涅槃》的“五味”以及《法华》的“开权显实”对应起来了。故而志磐专门绘制了“三照五时五味之图”来表达以上数者的关系。

“三照五时五味之图”的关键是把众生“根机”与教之“权实”联系起来。志磐并不把《华严》的“日照”次第理解为教之高下。因为“照”之先后与所照有关，“但山有高下，照有先后”，故“照”之先后次序反映的是“能照”范围的扩大；为了尽可能地照射大地，直至普照一切众生，“教”需要应机。这种“应”不是禅宗理解的对机说法，而是一个不断成熟众生根性的过程，所以有《涅槃》五味之相继而生。从这个意义上看，《华严》的前三照都是权，最终是要由此而达“普照一切大山”之实，这正同《法华》中长者以种种权巧方便诱化贫者，使其究竟而悟。

如果说“五时”概念体现了化他的“开权显实”之总原则的话，那么八教就是属于可操作的“技术”层面的东西。“言八教者，顿、渐、秘密、不定为化仪，藏、通、别、圆为化法，是为八教。化仪如世药方，化法如辨药味。”(《佛祖统纪》卷三)志磐解释道：“言教者，诠理化物之义，圣人被下之辞。化仪四教，是如来化物之仪式，故喻如药方。化法四教，是众生除病之法度，故喻如药味。化仪等四教下义理，只是藏、通、别、圆。虽通名为教，其实无别有体。”(《佛祖统纪》卷三上)

化仪是佛陀化导众生的形式和方法，故称为药方，我们可以把它理解为对“机”下药。化法是佛陀教化众生的经典教旨，故喻为药味，我们不妨视为对“症”下药。对“机”下药就是应机而说法，这是偏于众生的领悟方式而言；对“症”下药则是对治病症，偏于“法”自身的圆融性来说。

当然志磐强调化仪四教之理即是化法之藏、通、别、圆，“虽通名为教，其实无有别体”，可见顿、渐、秘密、不定其实是可以纳入到教法的范畴下，这意味着“法”的观念要优于根性的概念。

既然志磐承认说法五时的次第，那么化法如何与之统一呢？化仪是可以与之保持一致的，因为顿、渐、秘密、不定正对应于五味，而化法的藏、通、别、圆则与五时、化仪之顺序有不吻合处，因为华严在化仪中属于“顿教”，若按五时之序，它在化法中应归为藏教，这显然是矛盾的。其实这一问题早就存在于五时八教体系中，而且已被解决。其解决的方式是通过提出兼、但、对、带这四个概念来完成的。智者大师在《法华玄义》中就曾说道：“当知华严兼，三藏但，方等对，般若带。”第一华严时，圆教兼别教而说，故言“兼”。第二阿含时，但说藏教，故名“但”。而第三方等时，藏、通、别、圆四教相对而说，故谓“对”。第四般若时，圆教挟带藏、通、别三者而说，故称“带”。相对此四时的状况，法华时专谈圆教，“此经无复兼但对带，专是正直无上之道，故称为妙法也”。

以这种方式判释化法与五时之关系，消解了化法与化仪的矛盾，它表明天台宗的目的是在不否定《华严》崇高地位的前提下，最终凸显《法华》的圆教性。而对于志磐来说，面临着新一轮对《法华》权威的挑战，所以他对《华严》和《法华》的关系必须再作说明。

志磐要解决的是如来现卢舍那身的问题，此身究竟为何？按照宋代天台山家的观点，此卢舍那身即生身，为此知礼与仁岳还发生了激烈的争论。志磐自然是赞成四明生身即尊特的观点，他解释道：

> 准四明《解谤》之说，于尊特身有须现不须现二者之分。故须现，则如《梵纲》、《华严》及《观经》等相多身大；不须现，即以力加，令于劣身不取分齐，见三十二相即无有边，以知丈六是法界故。今详此说，考之经文则有二义：一约补处，谓菩提树下初成正觉。若非补处，岂曰初成。又偈云：迦叶曾来住此殿，是故此处最吉祥。如是十偈，赞过去十佛。既佛佛俱有补处，则知藏尘相好之佛，须是分段生

> 灭之身，与同居应更无少异。二约上升，谓是时世尊不离菩提树下上升须弥，向帝释殿说法，岂非《华严》是千百亿应身所说。(《佛祖统纪》卷三上)

志磐以为如来现卢舍那身有二义：若约补处义，则此身同于同居身；如约上升义，则此身亦是应机而现。故云："此身既被别圆之机，见是尊特，何须独指华台受职身耶?"(《佛祖统纪》卷三上)由此，志磐指出不可执如来现卢舍那身为实报身，他说道：

> 盖大师说三品相海，皆称机而现。别教则用别修缘了成就此相，即修成之尊特，故名报身。圆教能了二修即性，修德无功，乃性具之尊特，故名法身。据此则知，即性而论，本名法身；取土同居则名应身；被机现起，则名尊特。永异净觉修成尊特，横应同居之说。(《佛祖统纪》卷三上)

志磐强调的是，圆教理解现起尊特之身乃是应别圆之机，非是修成，如此"正合《妙玄》释迦最初顿说，亦合《四教仪》如来现卢舍那身说法之言"(《佛祖统纪》卷三上)。以尊特为机感而起就否定了卢舍那境界为佛之实报，从而消解了《华严》经典的至上性。

相对于此，志磐要坚持的是《法华》的圆教意义。《法华》的核心原则是开权显实，由方便了达实相，因此志磐同样运用山家教义予以解说。他说道：

> 准四明立义，《法华》所明三十二相名尊特者，以即法身故。是则生身即法身者便为尊特，此就开权即劣显胜而明尊特。龙女欲彰开权妙相，故云法身具三十二相，此一一相全理显现，法身遍故，三十二相，相相周遍，法具万德，相亦须具。此之妙身不名尊特，更指何身为尊特?(《佛祖统纪》卷三下)

这是论证生身即尊特。不惟如此，佛为化度众生还即劣而显三种相："只三十二相如来妙力，为三藏，示有分齐，名曰生身。只三十二相如来妙

力，为从通入别机，示无分齐，名为尊特。只三十二相如来妙力，为圆教机，示一一相，即是本性所具法门，名为法身。由三种机感者，如来即于一身，示三种相。”(《佛祖统纪》卷三下)

因为众生根性不等，所以如来应不同之机而示现生身、尊特、法身，目的都是为了达到开权显实的作用。当然在确定《法华》地位的时候，天台还必须处理与《涅槃》之关系。如来在讲完《法华》之后，为何还要说《涅槃》？智者大师的解释是，一为“捃拾残机”，二为扶律谈常，不令起断见。志磐特别对第二义予以进一步敷扬，以为“末代钝根，若无扶助，则正行倾覆。故须扶律谈常，以显实相”(《佛祖统纪》卷四)。乘戒俱急，不可以理戒得道为借口而疏忽事戒。显然，志磐此论是有感而发的，这既是对本宗戒律松弛的一种反思，又是对禅宗“以心为戒”的微讽。

由此志磐又要引出对传法正宗的理解，他说如来涅槃前告知诸比丘，“此为正付法，以迦叶能继世传持也”。显然迦叶受佛之托是要护持佛法，因此他要传承的除了如来的教法原则，还有护持佛法的意思。这与禅宗理解的传法自然又不同。

志磐对天台本迹观与五时八教思想的引入，给天台史学著述注入了灵魂，这为天台正统史观的表达提供了坚实的思想基础。

第五节 《佛祖统纪》中的“志”

诸“志”类是《佛祖统纪》中篇幅最大的部分，同时也是内容最为丰富的部分。通过“志”，志磐给我们提供了许多宝贵的信息，其中“立教志”、“世界名体志”、“法运通塞志”三者尤具价值。

先述“立教志”。

志磐把立教志分为两部分，一是“净土立教志”，二是“诸宗立教志”。这种分类表明了志磐对净土的高度重视。

在净土立教志中，志磐主要做了两项工作，一是确定净土祖师谱系，

二是用天台思想诠释净土史实。志磐确定的净土七祖是:庐山慧远、光明善导、般舟承远、五会法照、台岩少康、永明延寿、昭庆省常。事实上这一排序只是对宗晓工作的首肯,所以他说:“四明石芝晓法师,取异代同修净业功德高盛者立为七祖,今故尊之,以为净土教门之师法焉。”(《佛祖统纪》卷二六)基于天台立场,确定净土祖师之标准只是“修净业之德”,因而净土之传承并非是一严格的“谱系”,而只是后代所作的一种构拟。所以与天台宗关系极密切的省常,由于他的结社念佛之功而被列入其中。

在净土思想方面,志磐接受了山家的净土观,以此来把握净土之史实。首先他指出净土之原则:

> 在凡具惑而能用三观智显本性佛,如四明师之言曰:心境叵得,故染可观净,不碍缘生。故想成相起,唯色唯心,故当处显现。斯观佛三昧之正诀,唯明宗得意者能行之。至若称唱嘉号,瞻礼尊容,读诵大乘,持奉净戒,皆净业之正因,正观之助行。而但修十善行也,仁慈者亦可以成回向庄严之绩。然则若定若散,若智若愚,无一机之或遗。虽登台之有金银,入品之有上下,至于趋无生而阶不退,则一概云耳。(《佛祖统纪》卷二六)

显然,志磐坚持的是天台性具唯心净土观,因而观心与事仪不可偏废。在这样一种净土观的指导下,志磐以为自庐山慧远以来,往生得证者何止见诸文字的三百人,“意遐方外域不及者,奚若河沙之多”(《佛祖统纪》卷二六)。比起由佛理而达证悟者,念佛之法普遍有效。因此,净土立教志中所列的修净业名录几乎囊括了历代的高僧大德,特别是宋代天台僧人。志磐扩大修净土者的范围体现了他对净土之法的肯定,这就相对减少了禅宗对净土的影响。

志磐撰《统纪》是要对抗禅宗的正法地位,所以在诸宗立教志中,志磐虽将禅宗列于首位,却冠以“达磨禅宗”名号。叙述禅宗诸祖只从达磨

始，这就把禅宗降低到佛教旁支的地位。当然，志磐也提到达磨与西土二十七祖之传法关系，但他并不以为因此就可以将禅宗历史上溯到西土诸祖，因为禅宗自许的“教外别传”只是一种方便之说，作为立宗之原则自然不能成立。志磐指出，禅宗的所谓“直指人心，见性成佛”乃“吾宗观心之妙旨也”，“谓之教外别传者，岂果外此为为教哉？诚由此道以心为宗，离言说相，故强为此方便之谈耳。不然，何以出示《楞伽》令览教照心耶？何以言大乘入道，藉教悟宗耶”？（《佛祖统纪》卷二九）既然“教外别传”只是一种方便之说，而禅宗在实际的修证过程中遵循的还是天台的藉教悟宗，那么禅宗传法的独特性就被取消了。

至于一直在义学上与天台抗衡的华严宗，志磐站在山家的立场指斥其不仅有教无观，而且教法不圆。首先，针对华严的教观体系，志磐引铠庵的评述说道：“法界观别为一缘，谓五教无断伏分齐。然则若教若观，徒张虚文，应无修证之道。至若清凉之立顿顿，浪言超胜法华。圭峰之释修门，未免妄谈止观。自余著述，矛盾尤多。”（《佛祖统纪》卷二九）华严无观在于其观法没有章法，若约次第，则不知到何位，断何惑，显何理。若约一心，则不明何位圆融而修而证。即便在教法上，华严亦不圆融，因为法藏虽有五教之判，但与天台判教相比，漏洞很多。铠庵即曾说道：“愚法小乘不说转小成衍，又无别圆被接及《法华》开显，则将毕世愚矣。始终圆顿四教，皆无断伏修证分齐。”（《佛祖统纪》卷二九）

华严教观体系缺陷的原因在于不谈性具，对此，志磐引录神智从义的论述：“华严诸师不知众生因理本具诸法，但说果上诸法相即而已。若不谈具，何能相即。故知果上依正融通，并由众生理本矣。”（《佛祖统纪》卷二九）华严不谈性具，故非圆教。

对唯识宗的传承，志磐只立玄奘、窥基二祖。这表明至宋代，虽有唯识之学，而无唯识之宗，这同华严情况不同。所以对唯识之宗，天台宗人只是指责其专用唯识解释《法华》，未达开权显实之妙，至于转识成智之说则被肯定。

值得注意的是，志磐对瑜伽密教、南山律学予以了特别的关注，而且多有赞誉之辞。究其原因，在于天台与此二宗均有联系。

《统纪》诸“志”中的“三世出兴志”和“世界名体志”亦较有特色。

志磐首先解释他作三世出兴志之原由，说：

> 久远劫来，诸佛出世，已粗陈于释迦本纪之前矣。今约三千如来，用明七佛继兴及今佛像末法灭之相，承之以弥勒下生，终之以楼至成佛，乃至星宿未来，莫不略录。兹盖克论此方一须弥山南洲之化事，而十方刹土正可以会通云耳。荆溪师云：必有一人最初先觉，遂以斯道转觉后觉，相继不已。觉者滋多，乃有十方三世诸佛。为明此义，撰三世出兴志。(《佛祖统纪》卷三〇)

志磐的自述清楚地表明，他要通过佛教的时间概念说明佛法之兴替。其重点论述的是过去、现在、未来三世各一大劫。所谓大劫是由成、住、坏、空四中劫构成，而中劫由二十小劫组成。过去劫即是过去庄严劫，此劫又有成、住、坏、空各二十小劫。现在劫又称贤劫，“以多贤人，故名贤劫”，此劫自过去庄严劫坏空之后至今。如来出世即在此“住二十劫”中之第九小劫，此时人寿减少直至一百岁时。人寿减至八十六岁，佛之正法尽。减至六十一岁，像法尽。减到三十岁，世界已进入末法三千一百年，这时，“人长三尺，时饥馑灾起，由人民皆行十恶”。最后到了人寿仅为十岁，佛法时当暂灭。此后，人寿又逐渐增长，至二百四十九岁，末法尽。增至八万四千岁，金轮王出治四天下。在第十劫，人寿减至八万岁时，第五弥勒佛出世，其后出家，在金刚庄严道场龙华菩提树下降魔成道。弥勒得迦叶所授僧袈，住世六万岁而入灭。此后从十一劫到十五劫，共九百九十四佛相继出兴，说法度人。最后第二十劫，第一千楼至佛出世，时人厌世修禅定，“住劫已极，易可化度”。

由此，志磐作出对当时修行状况的指摘，他说：

> 释迦遗教不了之徒寄诸弥勒，弥勒遗教寄诸九百九十四佛。此

诸遗教次第相寄,最后以寄楼至。楼至之世,易可化度。苟惑不了,可谓极钝,极钝之机不免有待星宿之劫。悲夫,佛佛世世得逢遗教,纵未得出,犹以为幸。倘因中间造极重恶,长劫无间,则与佛相背,此为可痛。如目连入地狱问讯调达,狱卒报云:此有迦叶佛时调达,释迦佛时调达,欲问何者?此虽大权,难以情测。权必引实,宁无实报之辈。惟兹末代,此土修行有教无证,欲祁易了,莫若专修净土往生之行,则一登无生,永居不退。后佛化化,正可乘愿来参,影响之众。寄言有志,当思务进。(《佛祖统纪》卷三〇)

志磐将众生之"化度"与"劫"的概念结合起来,强调的是众生根性虽有利钝之分,得脱只是迟速之别,因为众生世世得逢佛之遗教。但若以为如此就可以不思进取,就会造重罪甚至坠入无间地狱,长久地与佛失之交臂,甚为可悲。故此志磐强调今生净土修行的必要性,因为一旦证达净土无生之境,便永不退转。

志磐此"志"的目的是要激发众生成佛信心,不以佛法之暂时兴替而放弃精进之心,这反映了他极强的护法意识。

再述"世界名体志"。

志磐在此志中重点要谈的,就是"天"的概念,因为从存在境界讲,"天"正处于"人"之上,故"天"不惟是"人"进一步要努力的方向,也是娑婆世界之主。所以在介绍了须弥诸天后,他作了一些评述。

首先是关于"无色界身处"的问题。志磐从"无处"、"有处"两方面谈。就前者言,无色界无色无身,故无处。但佛典中亦有无色界有处之说,如志磐引经论云:"《净名疏》云:若不了义教明,无色界无色。若了义教明,无色界有色。《涅槃》云:无色界色非声闻缘觉所知。"(《佛祖统纪》卷三一)志磐在这里持无色界有处之义。

其次论"天主",此有通、别二义。通者,"魔梵欲色各有主义",魔主欲界天,梵王主色界天。别者分三,初独论梵王,二论摩醯,三梵摩对论。梵王与摩醯均为色界之主,其区别在于"摩醯处无色顶,以报胜为主。梵

王居之大千之中,以统御为主"(《佛祖统纪》卷三一)。

最后是以四禅四地约谈天。志磐以为,以往谈天不了四禅四地之义,故而未能别之,"皆以天名,次第竖高,相去倍远"(《佛祖统纪》卷三一)。其实依据《俱舍论》,梵天无别处所,但于梵辅中有高楼阁者。因此诸天虽身寿不同,不妨同居一处,这正体现了化他权实之原则。显然,志磐谈"天"遵循的还是山家"即"的观点,其原理与生佛同居是一致的。

以上是通论世界名体,尤其是"天"的问题。而在"东土震旦地里(理)图"中,志磐基于佛教的世界观对中国地理予以了定位,强调中国实为东土,特别是他又将佛教之天与外教之天作了一比较,以为:

> 儒家谈地止及万里,则不知五竺之殷盛,西海之有截也。道家谈天止及三境,则不知六欲四禅四空之高远,无色之无极也。况欲知万亿须弥、三千大千之天地耶?况欲知华藏世界,周遍建立如帝网耶?是则谈天地之极际者,非凭佛经不足以尽其致也。(《佛祖统纪》卷三二)

从佛教之角度看"天",则众生当生高远之志,不可局限于一时耳目之闻见。

最后述"法运通塞志"。

由《佛祖统纪》目录可以看出,从三十四卷到四十八卷,都是"法运通塞志"的内容,可见志磐对此志的重视。此志最主要的价值不在于对佛教历史的编年(尽管志磐的这一工作较诸前人更加完整、细致),而在于叙述佛教历史大事时插入了相关的史实或背景介绍,并加以评述,使佛教史被纳入"社会史"的范畴,这体现了志磐作为史家的卓识。从护法的立场出发,志磐对三教关系的史实予以特别关注,并试图在理论上调和三教。

由于"法运通塞志"的内容极为丰富,难以一一详说,现在我们以志磐对三教关系的把握为例,体会一下志磐的史家之才。

志磐在叙说如来涅槃、迦叶结集法藏后，即在“述”中发表了自己的观点：“佛道幽远，非可约说。兹但为导吾宗之初学与夫缙绅先生之欲知此道耳。年少气盛，疾读此书，文虽无壅，义则未解。”（《佛祖统纪》卷三四）志磐要告诫儒家学者的是，佛理精深，切勿只求意趣，不求甚解 。在记述孔子绝笔《春秋》而卒时，志磐又将中国二圣与如来联系起来：“智者、荆溪之论曰：若众生根性薄弱，不堪深化，但授世药，如周孔制礼作乐，五德行世。边表根性，不感佛兴，我遣三圣，化彼真丹。礼乐前驱，真道后启。”（《佛祖统纪》卷三五）志磐引祖师之论、经典之说，证明“此土圣贤前后施化，皆我佛之使”，只是众生昧而不觉。

虽然此志是从上古写起，但志磐的目的很明确，是要回击唐宋诸儒（尤其是宋儒）的排佛议论，其中尤以韩愈和欧阳修为批评的主要对象。

首先是韩愈。针对佛教的泛滥，韩愈高扬儒家道统，提出“人其人，火其书，庐其居”的主张，为此他遭受发配潮州的处置。志磐则对韩愈的排佛予以新的解释，以为其乃“不知佛，所以斥佛”，而不是通常理解的出于捍卫儒家道统的目的。故而在叙事时，志磐将韩愈描绘成不通佛理之人。如在潮州时，韩愈问道于大颠和尚，“师良久，愈罔措”，韩愈对大颠的禅机根本不得要领。此时，“三平义忠为侍者，乃击大禅床三下”，以应大颠。大颠问道：“作么？”三平的回答是：“先以定动，后以慧拔。”韩愈方才醒悟，喜曰：“和尚门风高峻，愈于侍者边得个人处。”（《佛祖统纪》卷四一）由此，韩愈对佛教有所领悟，一改鄙佛之心而与大颠游。后来，韩愈改任袁州刺史，尚书孟简与书韩愈，嘉其改弦易张，韩愈答书称大颠“聪明识道理”，当然他仍然坚持与大颠的过从只是基于人情，非崇信其法，“夫积善积恶殃庆，自各以其类至。何有去圣人之道、舍先王之法而从夷狄之教，以求福利者哉！”（《佛祖统纪》卷四一）对此，孟简在回书中指出韩愈的偏激：“彼杨墨老氏之书，于理偏虚，非中道要切。释氏之教则不然，大明善恶之异路，核天下神道报应之微，为广其道，非求糕糜亲施，作活计、利妻子。奈何韩君以愚人下俚翁妪之情见待之耶。且其法行于

世,使人人自畏恶修善,岂不大助教化之防与?"(《佛祖统纪》卷四一)

杨、墨之说与释教不可同日而语,故以前者比况后者乃是未了佛理之表现,所以志磐评价道:"退之不知佛,所以斥佛。后世士夫见韩《原道》及答孟书简,则便以能距杨墨为比。杨墨之僻诚足距者,至于佛道广大,则凡世间九流悉为所容,未有一法出乎佛道之外,岂当以杨墨比之哉?"(《佛祖统纪》卷四一)

志磐将韩愈排佛处理成"不明佛理"的盲目行为,这自然大大消解了韩愈反佛的理论意义。但志磐批评韩愈是要引出对宋儒的反击,其中尤以欧阳修为主要批驳对象。志磐对欧阳修的不满主要来自欧阳修所撰的《新唐书》。在写到"法运通塞志"中的北魏兴和四年时,志磐说当时"魏境有寺三万所,僧尼二百万人",这一材料取自《魏书·释老志》,由此便引发了志磐对修史的看法。他说:

> 有一代君臣必有一代之史,所以记诸言动法不法也。尧舜之德必书,跖跃之行必书。天时人事,善恶臧否,莫不毕录。有可法有可诫,谓之信史。若是,其可也。(《佛祖统纪》卷三八)

信史就是实录,不可有所掩埋。接下来,志磐转入正题:"自佛法来东,举世知所宗上,真文秘要,盈满天下。明心见性之道,可以坐以进,益物救世,正在仁义。久久弊诈日起之后,通人胜士钦挹风规。历代修史之家,未尝不列叙其事。"(《佛祖统纪》卷三八)志磐以为,既然佛法于世道大有裨益,故史家对其均应有所叙述,但欧阳修所编修的《新唐书》对佛教益物救世不赞一辞,"凡释氏之事,有裨国政、开人心者,悉删去之"(《佛祖统纪》卷三八)。志磐出于护法目的对其进行批评,表明他不但要为佛教在社会中的合法性作辩护,而且还要进一步彰显佛教在整个中国历史中的意义,这对传统史学是一种挑战。

综上所述,以《佛祖统纪》为代表的天台史学,有以下几点重要贡献:第一,开辟了史学研究的新领域。中国古代史学传统源远流长,但在道

统观念的支配下，史学范围多局限于狭义的"政治史"范畴，故而所述多为王朝之更替、王公大人之行履，而广义的社会史则依附于此。佛教虽然很早即进入正统史家之视野，但主要局促于"释老志"中，与其在整个社会中的影响不相协调。直至天台史学的出现，才将佛教纳入到严格意义上的史学领域，从而拓展了历史研究的领域。第二，保留了大批珍贵的史料。志磐的《佛祖统纪》不单叙说佛教，对同期的政治事件、名士行径言论也广泛收罗。这些材料与通常所见的文献或有出入，但通过互相比勘，可为我们展示更为丰富的历史内涵，也为后人的研究提供必要的文献基础。

第十六章　虎溪怀则与元代天台佛教

南宋的灭亡不仅仅是赵宋王朝的覆灭，在一定意义上讲，它还标志着中国文化遭受了一次极其沉重的打击。公允而论，主要由蒙古贵族建立起来的元朝，在中国历史上有其独特的地位，可以说是功过兼有。一方面，由于统治集团内部种族、文化的多样性及统辖地域的广阔性，较诸两宋，元朝在许多问题上表现出较大的宽容，譬如在宗教政策上执行宗教多元化政策；另一方面，元朝统治毕竟是建立在攻城拔寨而入主中原的军事基础上，其对汉文化（自然也包括已融为中国文化组成部分的汉传佛教）的敌意与歧视又是显然的。当然，文化（包括宗教）与政治之关系是十分复杂的，我们不应简单地作标签式的判定，而要对其进行更为具体的分析。

第一节　元代天台佛教的传承

同宋代佛教相比，元代佛教的发展其实应具有更为有利的条件。因为元代的统治者都是藏传佛教教徒，尽管藏传佛教与汉地佛教属于不同系统，但毕竟二者都属于佛教这一大家庭的。所以汉传佛教在元朝不是遭排挤的对象，相反地位还很高。当然在元代早期，出于实际统治政策

的考虑，统治者入主中原后对道教青睐有加，对汉地佛教则较为冷淡。而当政局基本稳定之后，为了更有效地管理所控地域，元朝政府在宗教政策上采取了一系列的措施来保护和发展佛教（包括汉传佛教）。

与两宋相比，元代天台佛教之发展呈现一些新的特点，突出表现在它的分布格局上。总体上说，元代天台佛教的活动区域小而集中。其时，天台的祖庭国清寺已易教为禅，四明延庆道场也失去了昔日的辉煌，惟有杭州一地维系着天台的教学（其中又以上下两天竺寺为重点）。

天台宗分布格局的变化，当然与宋元之际的战乱破坏有关。经过宋元交战，南方的许多寺院都遭到了破坏，天台宗也难逃此难，对此，《续佛祖统纪》已有论述。为了便于控制作为"教"的天台宗，元朝政府希望天台的名寺重刹建在通衢大城市，杭州则是首选甚至是唯一城市。元政府力图通过一系列的措施控制杭州，从而有效管理南方中国。

元朝政府规定，行宣政院方才具有任命天台宗重要寺院住持人选的权利。对于佛教寺院住持的遴选，元代政府并不事必恭亲，一一过问，但对于一些重刹名寺的人事变动则必加控制。所以我们看到，元代台僧出主某一寺院往往具有两种形式：一是受命，这属于官方委派；二是应请，这算作民间运作（其中也包括地方行政长官的邀请）。受命的一般是名刹大寺，应请的则多为小庙小寺。

如玉冈蒙润（1275—1342）早年出主海盐德藏讲《法华》，这是属于非官方性质的出任。后因名声鹊起，故"迁主演福"。演福是当时较为著名的寺院，蒙润得"迁"显然是得到了政府的肯定。后来有一段时间，蒙润退归白莲花，专修念佛三昧，发誓不再出山。但这时元朝政府要求蒙润出山，"行宣政院强起之，主下竺灵山"（《续佛祖统纪》卷一，《续藏经》册一三一）。下天竺灵山是当年慈云忏主的道场，在有元一代它与上天竺构成为天台宗两个最著名的寺院。对于这样一个重要寺院的住持人选，元朝政府自然是要再三权衡，一旦确定人员，就采取行政命令的形式。如有必要，甚至要用强制的手段迫其就命。事实上，蒙润受命出主下天

竺是要补前任(湛堂性澄)离去的空缺(见《续佛祖统纪》卷一)。

性澄(1265—1342)原先在南天竺从学云梦允泽(1232—1297),曾出主东天竺,后于至大戊申年(1308)迁住南天竺,泰定甲子年(1324)又"选住上天竺"。性澄从"出主"到"迁住"直至"选住",体现了元代佛教选拔重要寺院住持的严格程序性。由于中央政府的控制,名寺住持绝非一无名小卒或与政府缺乏合作态度的僧人可以出任,这也确保了寺院日常事务并不因住持之调离而有所影响。在这一点上,元朝政府的确表现出很高的行政能力。

但是,这种高效率是以牺牲佛教权益为代价的。与宋代相比,元代天台道场自身的权利很小,绝少有由某一高僧主持一名寺重刹的情况出现。由此造成的结果是,元代天台宗难以形成如宋代一样以某一高僧或重要道场为中心的学派,也缺乏一以贯之的道统传承。尽管天台法脉事实上仍在延续,但道场独立性的缺乏决定了这种教学活动的偶然性与个体性。由此我们不难看到这样一个有趣的现象:一方面总体来讲,元代天台僧人对义学没有太大的兴趣,在教学上没有新的突破;另一方面,又涌现出如虎溪怀则这样的义学高僧。

元代天台佛教主要是从南宋山家南屏系统发展过来的,其中北峰宗印在其中起了很大的作用,因为正是他的传法弟子在宋元之际维系了天台佛教的命脉。

宗印(1148—1213),俗姓陈,盐官(浙江海宁)人,十五岁受具足戒,后师从南屏系大师竹庵可观,得天台教观之旨。当时广智系在圆辩道琛的领导下,进行天台教学探讨,渐使四明之学呈现中兴之势,而同期的南屏系统其实在天台教义方面也取得了很高的成就。宗印的老师竹庵可观(1092—1182),俗姓戚,华亭(上海松江)人,早年依从南屏精微,后闻择卿"声振江浙",故而负笈从之。可观曾读四明《指要钞》,至"若不谓实铁床非苦变易非迁",由此而了达台教之旨,感叹道:"语言文字皆糠秕耳。"(《佛祖统纪》卷一五)可观一生著述丰富,其中《竹庵草录》、《山家义

苑》最为流行。由于可观年高德重，学养深厚，禅宗大师大慧宗杲亦敬其为“教海老龙”。

宗印在可观的授受指导下，对天台义理的思考也达到了很高的境界，曾思“寂光有相之义”，感悟“寂光土体如水中月”。宗印后应请主持过多寺，“禅讲并行，法道益甚”，尤其在教义上有所发明，流传下来的代表作为《北峰教义》。由于宗印在当时声誉极高，故被宋宁宗召对便殿，问佛法大义，得赐“慧行大师”之号。从天台历史的角度看，宗印的最大贡献是培养了一大批弟子，为天台学在南宋末年的延续提供了人员上的保证。

据《佛祖统纪》记载，宗印的弟子有古云元粹、佛光法照、梅峰梵奎、石溪思寿、石镜清杲、慈感文圭、蒙泉了源、毒海道源、剡源(元)觉先、桐洲怀坦、南峰思诚、日僧俊芿、云巢如宝、南涧行果、岩陵赵彦肃、铠庵吴克己等，其中法照为传法弟子。相对于同期的道琛法嗣，宗印一系显然是法资茂盛，这预示了其在未来的发展潜力。也许是志磐《佛祖统纪》中介绍法照及其法嗣的章节已经佚失，现存《佛祖统纪》中详细介绍的主要是日僧俊芿、岩陵赵彦肃、铠庵吴克己三弟子。

俊芿(1166—1227)，日本人，早习瑜伽密教，后来中国，从北峰习天台教观，“执经受教，尽通其旨”。赵彦肃，早年致力儒学，为“洛学翘楚”。因问北峰佛法大义，得识天台之旨。吴克己，著名居士，编《释门正统》，未竟而亡，宗鉴的《释门正统》是在其书基础上完成的。

好在《续佛祖统纪》“诸师列传”专辟“北峰宗印法嗣”一节，弥补《佛祖统纪》未记法照的缺憾。法照(1185—1273)，字海岩，台州黄岩人，俗姓童。年少出家，三阅大藏。后谒北峰宗印，讲论授受泠然有得。北峰圆寂后，曾应请主持高僧堂，后迁讲多处。由于名声日隆，缁素争相延聘，法照多辞而不就。宋理宗闻其名，敕住上天竺寺，并召对内殿，请讲《华严》、《般若》，得赐法号及紫金衣。宋度宗时，再敕其住上天竺，故法照主持上天竺前后达二十四年之久。法照学问渊博，禅律贯通，其代表

作是《读教记》,对天台学说多有发挥。法照一生与名公巨卿多有往来,一直和中央政府维持着一种极为密切的关系。

至宗印的再传弟子,则法系枝叶更为繁茂,其中又以佛光法照、桐洲怀坦、剡元觉先、蒙泉了源、梅峰梵奎几支为盛。现将诸师传承列述于下。

佛光法照法嗣:子庭师训、东陵智迴、碧溪德闻、菊庭信砼、海翁时学、梅涧太度、少愚育才、行古忘新、鼎山时举、若州景荃、古岩正因、毒鼓妙声、应庵法言、梓山思恭、西山文拱、雪岑行海、无极可度、东屏正吾、石林文人、东山慧日、自闻如愿、北山志在、方溪文珍。

桐洲怀坦法嗣:古源永清、潜山文珦。

剡元觉先法嗣:云梦允泽。

蒙泉了源法嗣:灵源允宪、桐溪若济、螺溪元悟。

梅峰梵奎法嗣:具城妙铦、孤岩如月。

法照系的正传为师训,师训再传慧日。觉先系的法嗣传承是:觉先传佛鉴、允泽,其中佛鉴再传性澄,性澄传本无、善继、允若;允泽则传虎溪怀则。怀坦系的法嗣传承是:怀坦传永清,永清传蒙润,蒙润传必才、子实等。

现将各法系弟子行状备述于下。

一、关于法照系统

师训(1282—约1354),四明(浙江宁波)人。俗姓史,号子庭,世称柏子庭。师训曾谒上竺佛光,闻心、佛、众生三无差别之旨,心地裕如。得法后,师训住持天台赤城,后继主四明延庆,弘扬台教。师训法嗣为东溟慧日。

慧日(1291—1379),号东溟,浙江天台人,为宋丞相贾似道之孙,“志慕空门”,落发于本县广岩寺。后闻子庭师训讲法,遂从之。因梦食竹上之粥,遂结上下两天竺之缘,故受师命,谒上天竺竹屋净公(佛鉴)。佛鉴

圆寂，性澄继席，对慧日赏识有加，擢为首座。至元四年(1338)出主荐福寺，至正元年(1341)迁主下天竺。慧日主持下天竺后，努力经营，修缮殿宇，甚有功绩。至正四年(1344)，慧日又迁上天竺，终验上下两天竺之征。正缘于此，慧日"夙夜注心，罔感怠遑"(《佛祖统纪》卷二)，将上天竺整饬一新。慧日的行为得到帝师的嘉奖，被赐"普济大师"之号及法衣。至正十六年(1356)，慧日隐退会稽山水之间，后应请再次还山，这样前后加起来，慧日主持法席两天竺达二十五年之久。

元明政权更迭之后，慧日还曾奉昭入京师，明太祖问以"升济沉冥之道"，慧日"备述其故"，颇适太祖之意。由于慧日其时年高德重，又白眉朱颜，故被太祖尊为"白眉法师"，并命有不通经义者，可以"质诸白眉法师"。后来慧日又借应召之机，向太祖陈以金陵瓦官故事，使瓦官寺得以重建。

从慧日一生行经看，其于天台佛教贡献最大者，在于恢复和保护了天台重要道场，为元代天台宗的发展提供了必要的保障。

二、关于怀坦系统

怀坦的法资为永清(1215—1291)。永清俗姓徐，字夷仲，号古源，嘉兴海盐人。年十二即依僧习《法华》，二十受具足戒。闻桐洲怀坦讲法于华亭，遂从其学，五年，尽得其道。后又至上天竺见佛光法照，得其嘉许。淳祐年间出主常熟报慈寺，历时十年，"百废具举"。后迁杭州兴福寺，讲论不息，暇则科判《涅槃》，并置田产以用于施粥。由于声誉彻闻，曾应旨入殿讲《法华》。

永清传法于蒙润。蒙润(1275—1342)，俗姓顾，号玉冈，浙江海盐人。蒙润少有佛缘，后依古源受天台教义，于《金刚錍》、《十不二门》已了其大义。不久，古源去世，蒙润复从学竹堂传公以卒其业。蒙润苦学异常，遂有怪疾而染，后修《请观音》忏法，七七四十九日而得疾愈，此后"心倍明利，勤说勤行"(《续佛祖统纪》卷一，《续藏经》册一三一)。蒙润曾于

夏天在海盐德藏聚众讲演《法华》,每日总有上千听众,可见其对天台教旨的阐扬确已达到了很高的程度。曾主演福寺,宗风益振。六年后,退居白莲花,修念佛三昧。曾誓言不再出山,因坚辞不获,遂主下天竺。修葺堂舍,讲演不辍。三年后,复归白莲,于至正二年(1342)示寂。蒙润是元代天台佛教僧人中对义学较有贡献的一位,其所著《四教仪集注》颇行于世。

继承蒙润教学的是法师必才。必才(1292—1359),俗姓屈,字大用,台州临海人,少有家学。年十二即出家,十六岁谒见湛堂性澄于南天竺演福寺,性澄一见,即以法器期之,"命典客寮"。此后必才即掩门苦读大藏,足不出户达十年之久,故而山家教典一经讲授便涣然冰释。当时蒙润为南天竺寺上座,感叹其当于灵山法会有宿缘,否则何能颖悟至此。其时蒙润门下也是英俊云集,有我庵、无绝、宗继、英声、伟望等绝出时流者,但要论"剖决宗旨,议定教章",当推必才为上首。所以后来蒙润讲法于德藏,专门延请必才前去分座讲演。泰定甲子年,蒙润谢去,必才继之。

至正二年(1342),必才迁主杭州兴福,次年又转至演福寺,大营殿堂,"法筵之盛,特冠诸刹"。必才仍以讲说流通为务,故而江浙贤士倾诚致敬,争相请其咨决法要。必才的德行亦得到中央政府的首肯,被赐佛鉴圆照大师。必才示寂之前,告诫弟子应以修持为务,切不可废往生净土之行。

必才的主要著作有天台三大部的增治助文,以及《法华》、《涅槃》讲义等。其弟子有上竺大山、下竺良玉、白莲明德、普福元镇、能仁久怀等。

蒙润另一弟子为普曜,俗姓陆,号天岩,嘉禾人。早依能仁义朗,年十六出家。后从蒙润习天台教观,有若宿习,蒙润视其为法器。因蒙润年事已高,遂又转从松壑寿公,明一心三观之旨,于修大悲三昧期得悟诸法实相,此后辩才无碍。至正二年(1342),普曜曾应宣政院之起,主车溪广福,建法华忏院,偏修忏法。后退而结庵梦莲,专修净土。但不久再次

出山，主持慈感。三年后普曜迁主演福寺，三个月后即示疾而逝。

正寿（1290—1342），俗姓徐，号松壑，乌程（浙江湖州）人。早年出家，持戒甚严。后从蒙润，成为蒙润首座。每岁季秋之月，即集同志修大悲忏，约期三七二十一日。另外建普贤道场，修法华三昧。至正二年示疾，以观心观佛净土法门策励门生。

子实，俗姓仲，字印海，号相庵，浙江嘉兴人。年十三出家于海盐祇园寺，十九受具戒。闻蒙润说法于演寿，往询法要。蒙润器之，授以天台诸书，令熟诵之。后从蒙润迁演福、下天竺灵山诸寺，辩才大开。必才主演福寺时，延师居于首座。后归祇园寺建忏堂，约期而忏，略感灵瑞。曾应嘉兴守之请，主德藏寺。明洪武三年（1370），应召入对于京师，颇称上旨。子实于《楞伽》、《金刚》、《心经》敷畅，弘益颇多，故洪武十五年（1382）应邀居上天竺都讲，至次年下天竺，前后讲说经论达七年之久。后复归休奥，洪武二十四年（1391）示寂。子实虽未主持名大刹，但于天台山家论著用力极深，所谓“精研力索，不极其妙不止”（《续佛祖统纪》卷二），所以其学能扶树教道，为一时所宗。子实的著作主要有：《楞伽略疏》、《圆觉文句》、《解〈指要〉问津》等。于著述之外，子实勤修忏法，皆得祯应。子实的弟子有法喜道忞、仁让一奇、如秩妙解。

大佑（1334—1407），生于姑苏（今江苏苏州）吴氏，字启宗，号大佑、遽庵。早习华严，后学天台，因阅蒙润《四教仪集注》得悟，遂通达天台宗旨，故虽未师从蒙润，然“遥禀玉冈”。大佑曾主北禅讲席，以讲说《楞伽》、《金刚》、《心经》三经为主，“提挈奥义，多士悦从”。后归西山，修习念佛三昧未尝暂废，明永乐五年（1407）示寂。大佑曾多次被明朝应召，还被委以撰修释教史的职务。

三、关于觉先系统

觉先所传为允泽、佛鉴。允泽（1232—1297），俗姓裘，越剡溪（浙江嵊州东）人，字立翁，自号云梦。允泽少即不类群童，举止庄重，不荤食，

年十四出家,次年受具足戒,于《法华》等经典已悉通大义。侍从妙悟,尽得其道,一心三观之旨洞然无疑。年二十九,入住崇寿寺,意气风发。后主延庆讲席,大力整饬道场。曾受元世祖之召,咨问佛法大义,并被赐佛慧玄辨之号。由于允泽的道场屡被朝廷之赐,故而天台的风头一时盖过了禅宗。当时翰林张伯淳称允泽为"权实之教魁,圆顿之宗硕",可见允泽之地位非同寻常。

允泽圆寂于元大德丁酉年(1297),其弟子有志安、元净、性澄、净真、宗渠等,其中著名者为性澄。

性澄(1265—1342),会稽(浙江绍兴)人,俗姓孙,字号湛堂,别号越溪。性澄少有异才,四岁即能拈笔为佛像。元至元十三年(1276),性澄出家,初依石门殊律师习律宗,次年受具足戒。至元二十二年(1285),复从佛鉴学天台教观,石门示寂后,再从允泽。允泽时在南天竺,一见性澄,深器之,拔为要职。后性澄于大德元年(1297)出东天竺之兴源寺,至大元年(1308)又迁住南天竺之演福。因其说法祈禳之济世利人之功而被朝廷嘉奖,皇上还曾召其入殿讲法,赐以佛海大师及袈裟等物。泰定元年(1324),性澄迁住上天竺。晚年归居佛果,有志净业,至正二年(1342)示寂。性澄的主要成就是恢复了天台祖廷国清寺的讲寺地位,当时国清"易教为禅"已有年日,性澄不远数千里来到京师,向主管宗教事务的宣政院具白"建制之颠末",后朝廷下书,"命弘公主之辨证宗绪,扶植教基"(《续佛祖统纪》卷一),国清遂得复其本来。此外,性澄还曾去书高丽,试图求取天台遗书,可见经过宋元更替,天台教典又有散失。不过高丽回书性澄,言无有天台佚书,性澄遂作罢。

性澄的弟子有:弘济、本无、允若、大安、善继等人。

弘济(? —1356),嘉兴余姚人,俗性姚,字同舟,别号天岸。少即出家,二十受戒,持四分律。后忽然有感:"律可学,教不可学乎?"(《续佛祖统纪》卷一)遂投四明延庆寺,从半山全公习台衡之教,于修忏入定中得智者大师授以犀角如意,自是辩才无碍。时性澄董理演福寺,延弘济为

首座。泰定年间，弘济开法于圆觉，大倡性澄之学，学人辐辏。次年，盐官沙洲崩塌，有司忧之，遂兴法事。弘济令修水陆大会，咒之以沙水，"足迹所按，土皆凝然"。后应请讲于姑苏达六年之久。至元五年(1339)弘济归本郡主圆通，一时法事大盛。四年后，弘济隐退，专心念佛三昧。至正七年(1347)，弘济年已八旬，杭之僧人坚请主大普福，遂赴。不久，因海内兵兴，故退归清镜阁，以净土为务。至正十六年(1356)圆寂。从弘济一生之行迹看，以行忏修净业为主。著述有《四教义纪要》、《天岸外集》。所传弟子有上竺道臻、超果允中、雍熙净琛、圆通有传等。

本无(1286—1343)，俗姓陈，台州黄岩人，字极元，又号我庵。少习儒典，年十三依方山宝禅师出家于瑞岩。后得蒙润、性澄开导，遂致力于山家教典，得尽台教之渊奥。曾有感于"文字之学必待静默而后有所悟入"，可见其体会之深。出住凤山崇寿、普福、延庆诸寺，多次得到朝廷奖誉，受赐法号。本无天性高洁，不耐俗事，过往从者多为名士大夫，至正三年(1343)示寂。著述有《楞严经集注》、《山意集》等。法嗣有弘道、慧隐、允中、大始等。

允若(1280—1359)，浙江绍兴人，字季蘅，号浮休、若耶。少有家学，九岁能通《春秋》。后志求方外，依云门广孝元公祝发，十五岁受戒。曾谒大山恢法师，得授台教。后闻性澄讲法于南天竺演福寺，复往依止。允若对山家山外之争予以了特别的关注，"凡法智立阴观妄、别理随缘、究竟蛣蜣、理毒性恶等文，益推斥其义而沉涵之。至恩清之兼业、昭圆之异说、齐润之党邪、仁岳之背正，亦皆察其非是及所以害道之故。心既有得，乃质之二师而复取正于澄公。声入心通，解行日著。澄公甚器之，俾历要职"(《续佛祖统纪》卷一)。允若的义学旨趣使他成为元代台僧中为数不多的能深达山家教义的人。

允若曾住昌源，极力经营寺宇，三年后应请为演福寺首座，摄众千人。泰定年中，受命主兴福寺。当时性澄几个弟子主于杭州诸刹，皆有重望，故允若与他们被时人称为佛海四天王。不久，允若退归云门，与诸

师翱翔于山林，又被誉为云门三高。至正年间，允若主持圆通寺，后应请主下天竺。允若说法如春雨化人，令闻者若饮醍醐。不久，允若以年高而再归云门，筑精舍以为净行。至正十九年(1359)，因遇兵戈而遇害。允若有文才，元代文人多与之交往。弟子有集庆友奎、演福良谨等。

善继(1286—1357)，浙江诸暨人，娄姓，字绝宗。善继少从叔父治《春秋》于山阴灵秘寺，遂得窥三藏诸书，由此感叹"《春秋》乃世间法，欲求出世，非释氏将畴依"(《续佛祖统纪》卷一)，故即此寺而出家。后从兴福寺大山恢公习台教。恢公后迁云间、延庆，善继复往南天竺演福就学于性澄。性澄即问以《十不二门》观法的归属、诸经之体的迷悟问题，善继所答均甚称教旨。对此，性澄喜不自胜，以为法脉有寄。后被性澄擢为首座。性澄后迁上天竺，蒙润补处，留善继主其职。天历二年(1329)出往良渚，日讲《光明经》，梦中得知礼提示。至正二年(1342)，受命移住天竺荐福寺。至正六年(1346)，升住天台能仁寺。善继三主名刹，以讲论天台三大部为主，力倡解行并驱，正助兼修。后因兵难而转以净业为务，系念佛名，昼夜不止。至正十七年(1357)，善继安然而逝。弟子有灵鹫怀古、延庆自明、崇寿是乘、演福如玘、能仁净昱等。

第二节　元代的台净关系

元代净土信仰置身于一种十分尴尬的处境。一方面是净土法门仍然兴盛，"家家弥陀，户户观音"的景象较诸前朝有过之而无不及。但另一方面却是净土作为宗派的衰落。当我们讲净土作为一个"宗派"衰落的时候，要表达的意思是，净土理论基础的建构已经停止，而围绕"净土"展开的高层次修行活动(如结莲社)也已罕见，净土日渐蜕变成一种仪式或单纯的法门。

元代净土的衰微主要是由两个因素造成的。第一，由于宋末元初白云宗、白莲宗等民间新兴宗派的频繁活动，有威胁统治之虞，元朝政府对

其实施了打击、抑制的政策,这连带影响到净土实践活动的开展。第二,与元代天台宗的发展状况有着极密切的关系。由于天台理论的停滞不前,净土思想中的念佛因素渐有压倒观佛因素之势。另外,随着藏传佛教在北方迅速传播并南下江南,天台与净土的紧密关系在制度上被切断,导致天台佛教失去对净土的解释权,从而使天台难以通过"净土"这一中介与俗界维持互通关系。从这个意义上讲,元代净土教的衰微反映了天台的颓势。因为缺乏对净土的控制,元代天台基本上丧失了如宋代那样的对社会生活的参与能力。

宋代净土发展极盛,其表现在组织形态方面,便是既有高层次的由高僧、居士组成的莲社、念佛会,又有适用于普通民众的念佛往生。两种形态在有宋一代大部分时间内保持着互为补充、相得益彰的关系。这一关系的平衡,归功于天台坚持以性具唯心理论统摄净土法门,从而把唯心与净土、观心与念佛较好地结合起来。

但要维系这种平衡,天台的教学系统必须始终处于开放状态,以保证对现实经验世界的涵摄。而伴随着南宋天台教学高潮的消退以及宋元战事的日益紧迫,禅宗唯心论的影响在加强,净土法门内部的平衡开始倾斜,从而表现出唯心与净土的对立。这反映在净土的组织形态上,便是高层次的结社念佛的退潮,而民间普通民众的结社则呈现出兴盛的景象,其中白云宗、白莲宗是其中最为活跃的两个新兴教派。

白云宗为华严宗之一派,兴起于浙江杭州,创始人为僧人清觉。据志磐所述:"(大观二年)西京宝应寺孔清觉,居杭之白云庵,依仿佛经,立四果十地,分大小两乘,造论数篇,传于流俗。从之者称白云和尚,名其徒曰白云菜。其说专斥禅宗。"(《佛祖统纪》卷四六)清觉以华严经教为佛教圆顿旨,而贬低他教,尤其排斥禅宗。其信众的日常行仪表现为,不事荤酒,不娶妻,躬耕自给,常于夜间集体集会,故被时人目为"吃菜宗"。后来白云宗受到禅宗的排挤,其教义被视为邪说,清觉也被流放广南恩州,故一度消沉下去。不过到了宋末元初,白云宗又曾兴盛一时。

与白云宗不同,白莲宗与天台宗则有着极密切的关系,可以说它是天台与净土合流后产生的一种新型教派。白莲宗的创始人茅子元(?—1166)乃是吴郡(今苏州)人[①],为本地延祥院沙门。关于子元的师承,宗鉴在《释门正统》中说他曾学于北禅梵法主会下,志磐也承认此点[②]。所谓北禅即是天台南屏系统的北禅净梵(?—1128),为神悟处谦的弟子。据《佛祖统纪》载:"元祐初,主姑苏大慈,讲三大部十余过,余文称是。受业门生殆遍吴地。"(《佛祖统纪》卷一四,《大正藏》卷四九)可见子元即是北禅吴地门生中的一员。志磐虽在《统纪》中列出了北禅梵法主的法嗣,其中只有北禅惠深、飞英智忱、顶山子文、通照慧明、超果惠道几人,并无子元的名字。若依子元的名气,自当列入净梵弟子名录,志磐显然是将其视为异端而不予提及。

净梵颇有法力,曾与二十七人修法华三昧,果有灵验。与众同修,则感格屡见。修禅观之处,众人见金甲神王跪于座前。行人有遭其点察者,辄障起而退。从志磐的叙述可以看出,净梵是一个重视观道行法的天台僧人。更值得一提的是,净梵不仅用个体行为展现其道力,他对天台忏法的建制也贡献极大,这是我们以前所忽略的。志磐说道:"师(净梵)制期忏规法,二浙至今行之。尝依谶译《光明》,别制忏仪。"(《佛祖统纪》卷一四)

慈云遵式对天台忏法贡献极大,这是世所公认的,不过这段文字提到净梵"制期忏规法"、"别制忏仪"则很有玩味之处。我们目前还未发现关于净梵"忏法"具体内容的文献,但至少从"二浙至今行之"这一点,我们可以推断,净梵在姑苏一带颇具影响,是另一个更具有地方风格的"遵式"。对此,我们还可以一则间接材料作为旁证。志磐在介绍梵慈智普

① 据日本学者竺沙雅章考证,关于子元及其白莲宗的材料主要有三种:一是《释门正统》和《佛祖统纪》,二是元普度的《莲宗宝鉴》,三为《至正昆山郡志》。其中前者为最早的记述,而第三种材料依据的是材料二,所以我们主要根据前两种材料,对子元与白莲宗加以分析。

② 值得注意的是,元代中兴白莲宗之主普度在介绍子元师承时,说他"投本州延祥寺志通出家",与宗鉴说法有异。不过既然宗鉴视子元为异端,当不会随意将其与北禅相联的。

法嗣东灵智钦法主时说："法主智钦，姑苏常熟人，才辩超卓，举世知敬。主东灵，聚徒至五百，行梵慈之道不少异。恪勤讲忏，日未尝怠。时人尊称法主，以比北禅梵云。"(《佛祖统纪》卷十五)

作为一名颇有影响的天台僧，净梵的教学风格对子元日后的创宗立教应有所影响。不过对于这一点，宗鉴、志磐都尽量避免提及，以期制造一种子元仅仅"曾学于北禅"的印象，从而划清白莲与天台之区别。与此不同的是，元代僧人普度为振兴白莲宗，以子元为宗主，竭力强调子元创宗的独特性。普度写道："(子元)投本州延祥寺志通出家，习诵《法华经》，十九岁落发习《止观》禅法。一日正定中闻鸦声悟道，乃有颂曰：二十余年纸上寻，寻来寻去转沉吟。忽然听得慈鸦叫，始信从前错用心。"(《莲宗宝鉴》卷四，《大正藏》卷四七)普度没有提到子元与净梵的关系，但既然志通亦是延祥僧人的话，则作为一寺之主的净梵对子元不可能没有产生影响。普度这样处理显然也是别有用心，切断子元与净梵的师承也就是要凸显子元悟道不是得于天台，而是自家体悟出来的，为此他还特别用"定中闻鸦"故事来说明。

我们再来看茅子元所创白莲宗的具体情况。宗鉴写道：

> (子元)仿依天台出圆融四土图、晨朝礼忏文、偈歌四句、佛念五声。劝诸男女同修净业，称白莲导师。其徒号白莲菜人，亦曰茹茅阇黎菜。有论于有司者，加以事魔之罪，蒙流江州。后有小茅阇黎复收余党，但其见解不及子元。又白衣展转传授，不无讹谬，唯谨护生一戒耳。(《释门正统》卷四)

志磐《佛祖统纪》对白莲宗的叙述，在《正统》基础上有所增益，他写道："(子元)坐受众拜，谨葱乳，不杀、不饮酒，号白莲菜。受其邪教者谓之传道，与之通淫者谓之佛法。相见傲僧慢人，无所不至。愚夫愚妇转相诳诱，聚落田里皆乐其妄有。"(《佛祖统纪》卷四七)显然，志磐的言辞较诸宗鉴要激烈得多。宗鉴只是将子元之教定为"伪教"，而志磐则明确判其

为“邪教”,二者间有本质的区别。这反映了志磐极强烈的正统思想,所以我们看到他笔下的子元更像一个以教义为名愚弄民众、满足私欲,同时又颇富个人魅力的教主。

与宗鉴、志磐有异的是,普度则将子元描绘成一个志存高远的宗教领袖形象,他在“慈照宗主”一文中写道:

> (子元)于是利他心切,发广度愿,乃慕庐山远公莲社遗风。劝人归依三宝,受持五戒:一不杀、二不盗、三不淫、四不妄、五不酒。念阿弥陀佛五声以证五戒,普结净缘,欲令世人净五根,得五力,出五浊也。乃撮集大藏要言,编成莲宗晨朝忏仪,代为法界众生礼佛忏悔,祈生安养。(《莲宗宝鉴》卷四)

普度对子元行迹的叙述颇多溢美之辞,也更为具体,这其中显然有加工增添的成分。但这也说明了这样的情况:普度要确定子元白莲宗作为净土一宗的合法性,而宗鉴、志磐则是要否定这一点。

我们综合《正统》、《统纪》与普度的论述,大致可以把白莲宗的宗教理论与实践归纳为两点:一、子元教义的核心是“圆融四土图”;二、教徒的日常修持有早晨礼忏、念佛五声,其中最为显著的特征是不荤食,专吃菜,但不禁色欲(此异于白云宗)。下面我们对白莲宗之教义、行轨加以分析。

所谓“圆融四土图”,宗鉴和志磐均指出其与天台有关。宗鉴的表述是“仿依天台,出圆融四土图”。志磐的说法则为,“所谓四土图者,则窃取台宗格言,附以杂偈,率皆鄙薄言辞”(《统纪》卷四七)。

可见子元“四土图”大体为天台宗的内容,出于天台“四土”的概念。在此基础上,附以浅近的文字加以解释。天台四土,乃是天台大师对净土的分类,智者《观无量寿佛经疏》云:“四种净土,谓凡圣同居土、方便有余土、实报无障碍土、常寂光土。”前三土有相而第四土无相,惟为法身所居。当然,后来宋代山家山外对智者的论述也有争论,尤其是仁岳与知

礼就寂光是否有相争执不下。但不管怎样，四土的分类该为子元所接受。关键是志磐所讥讽的以鄙陋之辞附会天台四土，则不知何指。好在普度在《庐山莲宗宝鉴》中保留了相关的文献，使我们得知子元“四土图”之大体。

在《慈照宗主圆融四土选佛图序》中，子元解释了出此图之原委：

> 夫寂光同居，一智无殊。情生彼此，见有亲疏。觌面了色，空性如如。本无二路，自见妙粗。吾不如是，一体毗卢，先须识本，免被荼糊。行有行相，智有智模，愿有愿力，进有程途。惺惺寂寂，如净明珠。照彻心体，凡圣同途。四土合彻，三身一如。头头净土，处处阿弥。且山僧因见四土，混乱无纶，智转行融。致使利顿不分，因果俱失。只言净土，不知净土高低。只说唯心，不知心之深浅。故见诸家相毁，各执一边。谁知自破宗风，非魔能坏。今则略开一线，出四图。削去迷情，顿明心地。然后河沙法界，该收一纸之中。无量法门，出乎方寸之内耳。（《莲宗宝鉴》卷二，《大正藏》卷四七）

从子元的叙述中可以看出，他对净土四土的理解并无独创之处，只是祖述天台之说而已。值得注意的是他对净土修行次第的强调。子元承认唯心净土，但是若行人不知净土高下，不了心之深浅，则“唯心净土”只会导致修行的混乱、证悟的无望。那么如何避免这种情况的发生呢？子元以为要“削去迷情，顿明心地”，故出此“圆融四土图”以明之。

子元的“圆融四土总相之图”为一圆型结构，圆心部分写有：净土、摄、悟；秽土、折、迷。围绕此圆心自内向外依次有四个同心圆，正好对应于同居土、方便土、实报土、寂光土。而每个同心圆又分为八格，每格为相应的果、位、德、智等概念①。为简明起见，我们将此图以表格形式表示如下：

① 参见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社 1998 年版。

同居土	烦恼具	凡圣居	情见	胜劣应	宗用体	三德迷	愿不退
方便土	破见思惑	罗汉居	一切智	胜应身	体用宗	解脱德	行不退
实报土	破尘沙惑、分破无明	菩萨居	道种智	圆满报身	用宗体	般若德	智不退
寂光土	破三惑尽	果人居	一切种智	清净法身	宗体用	法身德	位不退

显然子元是将净土之位次与修行者所处之层次对应起来，从而明确了修行之次第。尽管他不否认同居土与寂光土的相即性，但若不经过“观心”这一修证工夫环节，则同居终非寂光。故子元又有“观心四土图”：一、秽土，迷真逐妄，六趣轮回；二、方便土，沉空滞寂，偏执小见；三、西方土，信心念佛，求愿往生；四、实报土，三观澄心，情见未尽；五、常寂土，了达心体即常寂光。

此图名为“观心四土图”，实际上是五土图，除了上述的净土四土，子元还加上了“西方土”。“西方”本是一个与“净土”等同的名词，而子元又特别提出一个“西方土”的概念，故这里的观心四土实指秽土、方便土、西方土、实报土。为何子元要在此作此处理呢？显然，通过此种方式，他提高了念佛往生的地位，强调的是“愿力”的意义。但同时，他又降低了“西方”的地位，使其成为往生净土的一个台阶而已。如此，子元实际上是将天台的四土论与民间盛行的念佛往生结合起来，这既考虑到了普通民众的接受习惯，又很巧妙地将“念佛”安置于四土中。

既然以“观心四土”名之，子元又如何安排常寂光土呢？子元以为常寂光土不离秽土，故而无相，“了达心体即常寂光”。子元的观点同于后山家仁岳，以为常寂光土无相。所以他说：“夫终日寂光而未尝寂光者，凡夫也。欲证寂光而未极寂光者，菩萨也。具足寂光而住持寂光者，如来也。常寂光土是离相心，若到此地，见一切处皆常寂光。”（《莲宗宝鉴》卷二）

关于白莲宗的晨朝礼忏，志磐指责道：“晨朝忏者，则撮略慈云七忏，

别为一本,不识依何行法。"(《佛祖统纪》卷四七)意为子元礼忏乃是剽窃慈云行法而又加以别制。普度则以为是"撮集大藏要言,编成莲宗晨朝忏仪,代为法界众生礼佛忏悔,祁生安养"。他并未特别强调子元忏法得于慈云,而将之归于"大藏要言"这一模糊的概念。普度对慈云并无排斥倾向,在《宝鉴》中,他将慈云列于与善道、智者等大师同等的行列,而且还专门选录了慈云遵式的《往生正信偈》,这说明从一般意义上讲,子元忏法虽然与慈云有关,但是其具体的来源则有探究的必要。事实上,我们上面谈到子元师承时已为此提供了一条线索。

依照志磐的说法,子元曾就学于北禅净梵门下,但他又特别强调子元忏法直接得于慈云,以避免与北禅的师承关系。但志磐的这番表述,显然与他对北禅行迹的描写有所抵触,因为志磐明确讲净梵"制期忏规法"、"别制忏仪",而且盛行于两浙。假如我们承认子元与北禅的师承,就必须承认子元忏法实得于北禅。至于普度为何对此语焉不详,原因可能是他要标明子元忏法的独特性,与他对子元师承、悟道的叙述保持统一。

虽然目前我们难以详知北禅"别制忏仪"究竟为何,但我们可以通过比较在晨朝礼忏上慈云与普度叙述的微妙差异性,来把握子元忏法的内涵。慈云作为天竺忏主,关注的是忏法建设的基础性工作,故并未对晨朝礼忏这种"具体性"忏法有特别的论述,其涉及晨朝礼忏的文字主要见于他的《往生净土决疑行愿二门》和普度的《简径念佛功德十念门》。

在《往生净土决疑行愿二门》一文中,遵式将净土之修分为"决疑"、"行愿"二门,"行愿门"又可分为礼忏门、十念门、系缘门、众福门,其中前二门与我们的论述有直接关系。

于"礼忏门"中,遵式说道:"应日日早晨于常供养道场中,冠带服饰,端庄谨肃,以佛像前,手自烧香,合掌定心作是。唱曰:一切恭谨,一心顶礼,常住三宝。愿此香烟云,遍满十方界,无边佛土中,无量香庄严,具足菩萨道,成就如来香。"(《大正藏》卷四七)这是忏悔的前奏。

“十念门”则是:“每日清晨,服饰以后,面西正立合掌,连声称阿弥陀佛。尽一气为一念,如是十气名为十念。但随气长短,不限佛数,惟长惟久,气极为度。”(《大正藏》卷四七)这是念佛。

对于清晨礼忏的意义,普度所录《简径念佛功德十念门》说:“慈云式忏主云:在俗人,尘务忙冗,每日清晨服饰已,面西合掌,念南无阿弥陀佛。”(《莲宗宝鉴》卷二,《大正藏》卷四七)可见,遵式已注意到了在家居士修忏的实际操作性,但他没有因此而对忏法作更多的调整。

比较而言,子元给以的关注要大得多。在《晨昏念佛功德信愿法门》一文中,普度写道:

> 在家菩萨奉佛持戒,逐日营办家缘,未能一心修行者,须是早起,焚香参承三宝,随意念佛,每日黄昏亦如是,礼念以为常课。如或有干失时,次日当自对佛忏说。此之法门,要且不妨本业。为士者不妨修读,为农者不妨耕种,为工者不妨作务,为商者不妨买卖。晨参夕礼之外,更能二六时中,偷那工夫,持念佛号。百声千声,志诚为功,期生净土。回向云:弟子某礼念功德,愿命终时,径生净土莲花池畔。亲见弥陀实树行中,相逢善友。普为父母、师长、法界众生,同满此愿,可谓积尘成巨岳,滴水渐成河。(《莲宗宝鉴》卷二)

此文虽非子元所作,但大致反映了子元晨朝礼忏的精神实质和主要内容,这就是适应在家居士(不限于生活优裕的士大夫阶层,而是囊括了士农工商四民)紧张的生活节奏,以清晨的礼忏念佛作为每天的日课,俗务与修行两不误。为此,子元还将念佛十声改为念佛五声。虽然目前学界对于“五声”的解释尚存分歧,但我们基本可以认定这是简化念佛程序、缩短时间的一种做法。

综合子元的教义、行法,我们以为子元所创的白莲宗是天台与净土进一步结合的产物,属于民间结社的范畴。更主要的是,白莲宗抓住下层民众的特点,适应社会发展的新情况,对传统的佛教修行方式予以改

造，从而使之成为新兴宗教派别。

正因为如此，宗鉴、志磐基于佛教正统观念对白莲宗予以批驳，斥其为异端邪教。宗鉴在《释门正统》专门立"斥伪志"批驳白莲宗。在本志的前言中，宗鉴说：

> 春秋之法，其责纯于夷狄者，常恕；而于中国流为夷狄者，责之常严。岂不以真者易见而似者难明。朱紫莠苗，喻意可识。三张之党，家指其邪，人辨其妄。金阳千惷，备于前修。唯是附托宗途，城狐社鼠，止恶防非，撰斥伪志。（《释门正统》卷四）

宗鉴以白莲宗"附托宗途，城狐社鼠"，属于伪教。但较之志磐不经意式的轻描淡写，宗鉴的史法委实不算高明，因为白莲宗被定为伪教，反而显示了他们与天台非同寻常的关系。故此志磐在《统纪》"净土立教志"中根本未将其列入，只是在"法运通塞志"中有所提及，行文中则带有强烈的贬斥之意。

元代以后，白莲宗得到进一步发展，但后来发生白莲宗利用弥勒净土教义起事，故遭到政府的镇压。由于净土与白莲宗的密切关系，元政府也加强了对净土教的管理，禁断白莲社，以结社念佛为非法，故净土在元初受到重创。这就间接阻隔了天台通过净土结社对社会的介入。

元代"中兴"莲宗者为普度（？—1330）。普度俗姓蒋，丹阳（今江苏镇江）人，少时即往庐山东林寺专修念佛三昧。当时白莲宗的发展呈现出鱼龙混杂的景象，为了使白莲宗走上健康发展轨道，普度撰《莲宗宝鉴》（成书于 1305 年），试图通过对茅子元思想的阐发来重新确定白莲宗的正宗教义，以明正邪①。在他的努力下，被视为非法的白莲宗一度恢复为合法，其本人也得到元朝的优遇，但不久，白莲宗再次遭到禁毁，由此即转入秘密活动的状态。由此可见，普度的中兴莲宗只是昙花一现，未能根本改变元代以后净土的发展态势。

---

① 参见陈扬炯《中国净土宗通史》，江苏古籍出版社 2000 年版。

普度编辑此书的目的，即是要确立念佛三昧作为莲宗之旨的地位。将念佛与三昧相连，普度的用意是什么呢？他说：

> 所谓念佛三昧者，梵语佛陀，此云觉者。自觉觉他，觉行圆满，故名曰佛。如睡梦觉，如莲花开，为令有情返照回光。净念相继，久久纯熟，惑尽障除，一念不生，前后际断。悟此觉性，内无能念之心，外无所念之境，能所两忘，生佛无二，故曰念佛。梵语三昧，此云正定，谓思专想寂，神智明妙也。经云：若念佛者，当知此人则是人中芬陀利华。（《莲宗宝鉴叙》，《大正藏》卷四七）

念佛的目的是要由念而觉，达于三昧，这不同于世俗对念佛的误解。为此，普度指出，从庐山慧远到智者大师，乃至法照、省常等莲宗诸祖，自行化他，无一不是为悟此道。显然普度是要以"念佛三昧"作为莲宗之纲来整齐净土，凸显"念佛"之真义，这与宋代以来的净土主流思潮颇多异趣。

普度正是有感于唯心净土对"念佛"法门的侵夺而作此文，他写道：

> 普度滥叨释裔，无补教门。尝见称莲宗者，未谙念佛旨趣，弃本逐末，著相修行，净业正因，逮将沉没。皆是怀宝迷邦，背真向伪。从其事者纷如牛毛，具正见者眇若麟角，致令上慢之徒轻忽吾祖之道。悲夫，去古时遥，法久成弊；正道湮微，邪法增炽；人多错解，蹉入邪途。不思净土一门，乃出轮回之捷径。其直如弦，其朗如日。奥旨在于经忏之间，不遇明师启迪，犹若群盲摸象，各说异端。从冥入冥，永缠邪见，可痛惜哉！矧今恭遇佛心天子，正法治世，乃君臣庆会之时，致佛法流通之际，得不以祖师念佛三昧开示人天，用作将来眼目，俾同悟入佛知见哉？（《莲宗宝鉴叙》）

可见普度以明师自居，要用念佛三昧来拯救已入邪途的莲宗。

以下具体分析此书各卷内容。

卷一，念佛正因说，此为入室之户。普度首先要表白的是，念佛乃正心之要，应深信极乐真解脱之妙门。普度以为念佛之要实在"心法"，所

谓心法,“弥纶于万行,会通于群数。盖以心无常法,乘善恶而迭用,以罪福为影响,故因果不相违”。因果是真实的,故而要深信因果。而“念佛法门,出世间之因也;九品化生,净土成佛,出世间之果也”,因此念佛即是净心,“欲得净土,但净其心”(《莲宗宝鉴》卷一)。普度从唯心角度理解念佛净土并非是要否定净土的真实性,恰恰相反,他竭力反对的正是“贬净业为权乘,嗤诵持为粗行”。因为因果是真实有效的,若无毫芒之发、始足之行,则无合抱之木、千里之行。只有深信因果,以信、愿、行三者投入到净业中,方能达唯心净土之境。

卷二,念佛正教说,此乃“示念佛法门,渐偏顿圆,使进修者随根器而归乎至道也”(《莲宗宝鉴叙》)。在此卷中,普度要调合念佛与教之关系。普度以为教为如来对治众生之病而开出的药方,但众生日用不知,故而于群经中“偏赞西方”,因此念佛也是一种教。为此,普度以莲花出水之喻来说明“莲宗之教以是名焉”,以示莲宗有权实之法、体用之义。显然,这是借鉴了天台宗的说法。此卷是本书之主要内容,收录了子元的《圆融四土图》等白莲宗的重要文献。

卷三,念佛正宗说,“盖示念佛三昧,正心之理。俾修习者明其宗而达其本也”(《莲宗宝鉴叙》)。于此卷中,普度欲确立莲宗作为佛教正宗地位。针对禅宗、天台相争的状况,普度提出批评:“然非其祖宗素不明不正也,后世学者不能尽考经论而校正之。乃有柬教者,不知佛之微旨妙在乎言外;诸禅者,不谅佛之所诠概见乎教内。纷然自相是非,古今何尝稍息。”(《莲宗宝鉴》卷三)

有鉴于此,普度以为净土超越了禅教,因为“净土一宗,念佛之法,有实有权,有顿有渐,皆以显如来所证之实理,廓众生自性之本源。以念佛三昧摄一切人,明心见性,入于佛慧”(《莲宗宝鉴》卷三)。普度还谈到智者大师以观心统摄念佛的意义,但最终他要摆脱天台对净土的束缚,而单独以莲宗为佛教正宗,这显示了“净土”宗派意识的觉醒。

卷四,念佛正派说,“盖明佛祖暨诸宗师得道之本末,欲令后学知有

其自也"(《莲宗宝鉴叙》)。基于上卷以莲宗为正之说,此卷以弘道在人而述历代高僧大德皆以念佛为务,以证普觉妙道为旨归。卷中所列大师有:慧远、昙鸾、智者、善导、法照、少康、省常、慈觉、延寿、慈云、宗坦、慈照,著名居士有文彦博、杨杰、王日休、王古。值得注意的是,普度将子元列入莲宗诸祖的行列,而把智者、慈云等天台大师与莲宗诸祖并列。通过这种方式,巧妙地凸显净土一宗传承的独立性。

卷五、六、七,为念佛正信、正行、正愿说,此为"俾信正法,修正法,发正誓而求生西方也"(《莲宗宝鉴叙》)。这三卷是贯彻子元修净土须信愿行三者并具的思想原则,如在《劝发大愿》一文中,普度引子元的话说:"慈照云:有行无愿,其行必孤。有愿无行,其愿必虚。无行无愿,空住阎浮。有行有愿,直入无为,此乃佛祖修净业之根本也。"(《莲宗宝鉴》卷七)子元强调的是要发大愿而念佛,如此念佛、深信、发愿是信、行、愿三不亏也。

卷八,念佛往生正诀说,"盖示临终生净土之路也"(《莲宗宝鉴叙》)。于此卷中,普度以天台之性具唯心说指出佛正佛依皆是心具、心造,但这并不导致一种虚无主义,因为要了达"心具",须磨铜成镜,假施功力,如此方可尘尽像显。佛正佛依作为所显之"像"得以显现,正是表明行人已透达实相,即所谓的不思议观也。若证此道,则"视死如归,岂不庆快"?可见普度临终往生的核心,是要行人由念佛之因达往生净土之果,得证实际,从而不畏生死,安然而往。为此,普度还在《临终四关》中引录子元对往生的"技术性"要求,其主旨是要"专想寂念念弥陀,全身放下。但能坚此一念,便可碎彼四关"①。普度对临终往生的论述,体现了净土行法与普通民众具体的现实需求的结合。

卷九,念佛正报说,"盖明修行所得净土依正之功德庄严也"(《莲宗

① "临终四关"指:一关,念佛而有病苦,反谤弥陀;二关,虽持戒念佛,但贪恋娑婆世界,不求出离;三关,由于信念不坚,借用酒腥服药。或为亲友所逼,丧失善根;四关,临终思维平生事业,放心不下。

宝鉴叙》)。

卷十,念佛正论说,"盖引诸佛诚言,破群邪异见,欲令改不善而从善也"(《莲宗宝鉴叙》)。此卷实为普度自己的佛学札记,汇集了他的念佛正论说、西方弥陀说等二十五篇文章,其中既有专论净土之文,又有诠说佛教名相之论。普度以为,佛教久而生弊,具体表现在师授不明、戒法不行、教理未彰、行愿不修四个方面。为了匡邪纠谬,普度"询求大教,参考玄文。楷定正宗,破诸异说"(《莲宗宝鉴》卷一〇)。可见他不仅是要整顿莲宗自身,而且还要整齐整个佛教。

综合上面十卷的内容,我们可以得出这样的结论:普度的思想基础来源于白莲子元,突出了佛教修行法门(基于天台的行法)与民间社会的结合。在此基础上,普度要进一步以子元的思想为原则来统摄莲宗,从而确立莲宗在佛教中的正统地位。普度的努力体现了净土法门试图摆脱教界(天台)的控制,独立展示自我意识的觉醒。这也从侧面反映了元代天台宗对净土法门影响的减弱,以及它与世俗世界交往能力的下降。

第三节　虎溪怀则的天台佛学

虎溪怀则,浙江上虞人,生卒年代不详。从其行迹看,主要活动于宋末元初。怀则师承亦不甚明晰,一般以之为允泽弟子,因而属于剡先系统[①]。虎溪的主要著作为《天台传佛心印记》与《净土境观要门》,前者集中体现了虎溪的性恶思想,为他的代表性作品,后者则表达了虎溪的净土观。

先简要介绍虎溪对净土的理解。

虎溪的净土思想是基于天台观心理论,这点从《净土境观要门》一文的题目即可看出。虎溪以为,净土法门"乃末世机缘出生死之要路,横截

① 据《续佛祖统纪》中的"剡源先师法嗣"所记,允泽得法弟子有志安、元净、性澄、净真、宗渠等四十余人,并未特别提及怀则。

五道之舟航，一生彼处，永无退转"(《净土境观要门》,《大正藏》卷四七)。净土对于末世众生如此切要，可惜下劣凡夫"贪著粗弊色声，甘心流浪生死，不求出离"。而在修净土之行的众生中，厌苦求乐，发心念佛者多，"知于境观者少"。虎溪以为，以境观指导净土十分重要，如此方不致"徒劳苦行"，这显然是继承了山家的净土观。

虎溪"境观"的核心，是要统一即心观佛与约心观佛，他说："然而即心观佛亦明约心观佛者，约心就托佛边说，即心就本具边说论。由具故即也，各举一边，意必双含也。"(《净土境观要门》)虎溪以为，辨析境观极为重要，因为宋代天台对此已是歧见叠出。所以他首先回顾了天台山家在这方面的讨论。仁岳以为"摄佛归心然后用观名为观佛"，广智则云"摄心归佛名为观佛，此乃直观于佛，祖师何名心观为宗"？二师相执，质之四明。四明兼收二说，指出：不是摄佛归心也，不是摄心归佛也。乃是约心观佛，何者？"弥陀净土既是我心本具，是故托彼果佛三十二相，熏我自心本具法身性体，观智若成，自然发现。"(《净土境观要门》)此点《妙宗钞》也言之甚明："托彼依正，熏乎心性；心性易发，即此义也。"

既以佛"具"于本心，又以"托"佛之相可"熏"本心之法体，故约心观佛就在心与佛之间建立起一种交互关系：本具→可托→可熏→可现。这就是我们前面所讲的对唯心与净土的平衡。明了此点后，怀则又对此观境之真妄作了说明，以为"祖师(四明)虽有唯心观立之言，正是唯于妄心所造之境"(《净土境观要门》)，如此方能避免约心观佛成为摄佛归心。

在覆述知礼思想的同时，怀则的境观亦有新意，这就是约三谛三观而显能所二观。如其以三观三谛解释唯心净土与十万亿刹净土的矛盾，说：

> 就不失自体，东西宛尔边，何妨在十万亿刹之外，即妙假也；就同一性体不隔毫厘，即妙空也；就不一不异，二相亡泯边，即妙中也。亦是一即一切，故不妨远；一切即一，故不妨近；非一非一切，故不远不近。以例取舍，不取不舍。(《净土境观要门》)

依此，则净土之相无非三谛之显，未可偏执一边。因此，谈论唯心净土并不废西方实有。只有坚持天台性具理论，以理造即融事造，方可论事用三法。

从这个意义上讲，怀则约境而观其实也是一种"方便"，非是究竟。他说："然末代行人而欲立行造修，须拣入理之门，起观之处。以众生在迷，未悟理故。故至第七正修章中，方论阴等十境，的拣所观。"(《净土境观要门》)如此，则境观虽是行法之要，亦不可执。四明极端的妄心观重被纳入到三观体系中。

怀则更主要的思想当然还是"性恶论"。同《净土境观要门》一样，在《天台传佛心印记》中，怀则也是通过阐扬知礼思想来表达对天台性具说的理解。虽然文章篇幅不长，但语言精练，说理透彻，历来被视为弘传天台山家教旨的名篇佳作。不过由于后人更多回味于怀则的优美文字与其对"性恶"的强调，未能充分把握此文的写作背景，故于怀则的思想旨趣缺乏全面的理解。事实上，怀则此文不单是独标天台性恶之旨，更有以"性恶"为天台传佛心印对抗禅宗之意，从这个意义上讲，此文是志磐《统纪》思想的延续。

虽然藏传佛教在元代宗教中居于显著地位，但是汉传佛教在普通民众中仍发生着重大影响。从地域角度讲，南方的佛教仍以禅宗、天台为主，台禅相争的格局并未因政局之动荡而改变。甚至在禅宗的侵削下，天台祖庭国清寺曾一度易教为禅，可见元代台禅之争依然十分激烈①。怀则此文正是在这一背景下产生的。

在《天台传佛心印》的开头，怀则就把天台性具思想主旨提了出来：

> 只一具字，弥显今宗。以性具善，他师亦知。具恶缘了，他皆莫测。是知今家性具之功，功在性恶。若无性恶，必须破九界修恶，显

① 元世祖至元年间，天台僧人性澄感慨天台山国清寺自南宋以来为禅宗所占，他为再振台宗，不远千里赴北京，向元朝政府具奏国清寺"建制颠末，旧制之由"，恢复国清寺天台道场的地位。台禅的相争在普度的《莲宗宝鉴》中也有所反映。

> 佛界性善,是为缘理断九,非今所论。(《天台传佛心印记》,《大正藏》卷四六)

怀则以为天台性具之关键不是具"善",而是具"恶",因此性具可以表述为性恶。此点只是祖述四明的观点,不能说怀则有多少发明。需要加以指出的是,由于怀则此处文字综合了智者与知礼的说法,故而在表述中内蕴着一种矛盾。一方面,怀则强调性具之功在于"性恶",但另一方面,他所说的性具恶又是指"具恶缘了"。智者大师谈论性恶问题是围绕佛菩萨之化他而展开的,根据智者圆教的观点,佛菩萨在化他时不断性恶,因而修恶不断,从而能自在游戏化他,这不同于别教须作意为之。当然,智者说佛不断性恶并不意味着佛性具"恶",因为化他是在缘、了二性上展开的,说不断性恶是专就此言,而非对于正因佛性。从这个意义上讲,我们未尝不可说智者只是说"修恶不断"。

相对于智者仅以"性恶"作为化他法门,知礼则要突出"性恶"即是实相的思想。若此,则性恶不独在缘了之中,亦在正因佛性中。当怀则将此两种说法并具于一文时,他也许没有注意到智者与知礼的微妙差别。不过这也许是怀则的有意为之,因为他的目的就是要把性恶论抬到天台传佛心印之高度,以对抗禅宗的传佛心印,就此而言,统一知礼与智者的思想是一种必然。对于此点,尽管我们以前关注不多,但怀则其实讲得很清楚。

首先,怀则坚持知礼的观点,以修恶即是性恶法门,并由此开掘智者思想中的这一因素。怀则是从观心圆融三谛角度切入的(这与他对净土境观的把握是一致的),他以为智者在《摩诃止观》中的观阴界入就体现了这一原则:"故《止观》所明十乘妙观,观于阴等十境,三障四魔,一一皆成圆妙三谛。"(《天台传佛心印记》)怀则以为,智者观心不仅是出于观法简易的考虑,其对观境的简择,"去丈就尺,去尺就寸,伐树得根,灸病得穴",目的是要即就阴识中的六识而观,若此,"方显九界三道修恶当体,即是性恶法门"。

检索《止观》文本，智者只是强调观于阴识，并未由此推出修恶即性恶的概念，怀则这样做的目的显然是要建立起《止观》与性恶之关系。当然，智者的观心理论中也是存在着“性恶”思想的种子，所谓一念无明法性心就可说明，不过这似乎并未引导智者走向妄心观。因此我们只能说，怀则通过自己的诠释，建构起智者与知礼的联系。

为了说明性恶论非仅是天台一家之旨，而更具有一种普遍性，怀则还指出佛教大乘经典普谈性善恶。《华严》以随染净缘而生十法界，迷则十界俱染，悟则十界俱净。《法华》则是从诸法实相角度把握性恶，既然诸法实相不出权实，则诸法是同体权中善恶缘了，实相是同体实中善恶正因。《涅槃》认为阐提、善人俱有性善性恶。《请观音经》中则有消伏毒害概念。虽然诸经“立名不同，广略有异”，只是为随机利顿而方便说法，勿可守语害义。而究其实质，佛性三因互具，性恶不限在缘了修中，亦在正因性中，故而性修均俱恶。由此，怀则将性恶论与天台一念三千的概念结合起来。他说：

> 故知善恶不出十界，十界性融互具成百界，界十如则成千如。假名一千，五阴一千，国土一千。如此三千，现前一念。修恶之心本来具足，非造作而成，非相生而然，非相含而然。一念不在前，三千不在后。一念不少，三千不多。须知情可破，法不可破，执法成病亦须破。是则善恶净秽是法门理体，体本明净，不断纤毫。（《天台传佛心印记》）

智者曾以心与三千法之关系批驳诸师之说，独标“具”义，而怀则通过性恶与一念三千的结合推出“修恶之心本来具足”，此即所谓理具（或理造）的概念。从表面上看，怀则依然还是复述四明的观点，但在理解与论证上，他与四明似有不同。四明的理造即融事造是以湛然的随缘不变的思想作为中介而建立的，随缘不变为性，不变随缘为心，所谓的缘理断九非是随缘圆义，正是以其不明了随缘应以“理造”为前提。与之相比，怀则

并不特别重视“随缘”概念，他的理体三千是由一念三千与“修恶之心本来具足”相合而成的，因此他理解的“理具”更有“心具”义而非性具义。怀则说得也很明白：

> 故用即空、即假、即中，达此一念修恶之心即是三千妙境。修恶既即性恶，是理具三千，而此修恶，便是妙事三千。但观理具，俱破俱立，俱是法界，自然摄得事用三千。三千皆实，相相宛然。事理本融，非头数法。(《天台传佛心印记》)

怀则理解的理造即融事造是在一心三观意义上给出的，因为观一念修恶之心具三千而呈现空、假、中三种状态，故其为三千妙境，达修恶即性恶，故为“理具三千”，而具体的修念三千乃妙事三千。因而理具三千摄得事用三千，乃是由圆融三谛之理所决定的，是“心”本身的三谛性统一了理具与事用。在此，我们看到怀则的性恶思想又是置于圆融三谛之下的，尽管他也得出“三千皆实，相相宛然”的结论，但与知礼对性恶的凸显相比，怀则还是有所不同。

基于这一种性恶观，怀则对智者大师的“佛不断性恶，阐提不断修恶”予以解说。以下便是他对智者《观音玄义》中论性恶一段文字的模拟：

> 问曰：阐提与佛断何等善恶？答：阐提断修善尽，修恶满足。诸佛断修恶尽，修善满足。问：修善修恶既是妙事，乃属所显，何名所破？答：修善恶即性善恶，无修善恶可论，斯是断义故。诸佛断修恶尽，阐提断修善尽，修善恶既即性善恶，修善恶何尝断，斯不断义。断与不断，妙在其中。问：阐提不断性善，修善得起。诸佛不断性恶，还起修恶否？答：阐提不达性善，为善所染，故修善得起，广治诸恶。诸佛能达于恶，故于恶自在，恶不复起，广用诸恶化度众生，妙用无染，名恶法门。虽无染碍之相，而有性具之相。(《大正藏》卷四六)

怀则在此段文字中，关注的不是佛不断性恶，而是不断修恶。在回答第二问“修善修恶既是妙事，乃属所显，何名所破”时，怀则提出了“断”与“不断”两个概念。“断”是就修性相即而言，既然修善恶即性善恶，也就是把“修”还原为“性”，则无有修善恶可论。“不断”也是从性修相即而论，同样是把“修”还原为“性”，修善恶既为性善恶，而性不可断，则修自然也不可断。怀则对“断”与“不断”的辩证论述，是要说明修善恶有断、不断妙义，显破并存，不可偏执。这样，怀则就把佛、阐提不断修善恶的基础“不断性善恶”转化为佛、阐提本不断修恶善，正因为阐提断修善，又未断尽，故能修善得起。诸佛断修恶，亦未断尽，故能修恶。

怀则对修善恶的断与非断的论述，引出的是对天台除病不除法原则的强调。故此，怀则以为非但三千即三谛，而且三谛即三千。三千即三谛，指三千法具有空、假、中三性。三谛即三千，是要消解三谛自身的实体化，进一步贯彻性恶原则。怀则云：

> 中谛者，统一切法；真谛者，泯一切法；俗谛者，立一切法。三千即中，以中为主，即一而三，名为本有所观妙境。以空假即中，三皆属性。中即空假，还归二修。”(《天台传佛心印记》)

如此，空、假、中三谛三法不是孤立的，而是在一种对待关系中展现的，故而不即不离，互具互入。在此基础上，空、假、中三观得到统一，一空一切空，三观皆空观；一假一切假，三观皆假观；一中一切中，三观俱中观。所以，“终日破相，诸法皆成。终日立法，纤尘必尽。终日绝待，二边炽然”(《天台传佛心印记》)。显然怀则同四明一样，达到了对“法住法位，世间相常住”的认识。不过知礼建立实相与世间相的当体相即，更多基于敌对种的原则，二者的相即不是简单地由三谛互融互具而来，而是通过辩证的形式完成的。比较起来，怀则偏重于诸法的圆融。

至此，怀则点出本文之主旨，要确定《法华》的诸法实相为佛祖正传心印。根据以上所说，怀则以为，谈论三千之法最圆者当为《法华》，因为

其他经典或有兼带之过,或有隔偏之失,而《法华》"非但纯一无杂,复能开粗即妙。题称妙法,良在兹焉。是知用此绝待妙法为观体者,方譬日光不与暗共"(《天台传佛心印记》)。

所谓绝待妙法即是三千妙境,也就是诸法实相,而性具实相的关键就是性恶,故而怀则最终是要以性恶作为传佛心印。为此,怀则回顾了佛教史,竭力说明此一法印的传承。

首先他谈到了天竺的情况:

> 此乃终穷究竟极说,是为佛祖正传心印。佛以是传之迦叶,迦叶以是传之于阿难,乃至二十四代传之于师子比丘,师子比丘遇难,不得其传焉。是为金口祖承,皆见而知之者,出《付法藏》。(《天台传佛心印记》)

针对禅宗所说的传法谱系,怀则批驳道:"或有前加六祖,后添四祖。说偈付法,拈华微笑,唱为教外别传。经论无凭,人皆不许。"(《天台传佛心印记》)这些当然都是重复天台宗人的论调而已。

更为重要的是,怀则以"性具"为主旨,将天台宗教义的发展贯穿起来。他说北齐因探《大智度论》得悟一心三智,而与龙树契会。授之南岳,后者得证法华三昧。再传天台,天台得证大苏山。后以三千绝待妙观传之灌顶,灌顶而下,二威、左溪相继,直至湛然,复对天台之旨再作传记,以彰显之。此后,法难兵火不断,天台黯然。待至教典还复,教观复兴,四明中兴此道。这样,怀则就把知礼的教义与天台宗的宗旨,乃至整个佛教的究竟之说联系起来,从而确定了四明学的权威地位。

为了彰显此传佛心印的高妙性,他以知礼的性具恶法与佛教诸宗之说进行比较。首先是不明"性具恶"义。华严只言性起,而无性具,故只有性具善,而无具恶。禅宗虽然言烦恼即菩提,生死即涅槃,但有言无旨,因为它必须翻九界修恶证佛界性善。即便禅宗讲直指人心,见性成佛,此也是指真心成佛,而非妄心成佛。由于诸师言即,均是指真即真,

偏指佛界真心，故一破一立，则成别教缘理断九。

其次是不明"性恶即法性异名"。法相唯识不明性恶即佛性异名，以烦恼心、生死色无佛性，故阐提不成佛，无情无性。华严虽有众生成佛，但隔断无情，"须破九界烦恼生死修恶，显佛界性善佛性"，这是但知果地融通，不了因心本具。如此，则"非但无情无性，有情亦无"。怀则的解释是："须约真心说唯心，则成遮那有佛性真常色，说唯色则成寂光有佛性，何关有情烦恼心，无情生死色耶？"（《天台传佛心印记》）在这点上，怀则批驳了他教对天台观法的谬解。他人云，天台教法固是高妙，但行法也不过是四禅八定而已，远逊于禅宗的行法。怀则以为不然，他说："良由他人见今家，立第六识为所观阴境，乃谓权教所诠，观第九识方同佛体，如斯指斥，谬之甚矣。"（《天台传佛心印记》）这其实涉及到真心、妄心观之争。对此，怀则首先指出六识与阿摩罗识、阿梨耶识、末那识的相即性，但若直接以此心缘于佛界实相理则不行，因为六识既是修恶体，又是能观观法，为所显法体，正如湛然所云"忽都未闻性恶之名，安能信有性德之行"。由于修恶即性恶，故观心无惑可破，无理可显。亦非作意神通而起，乃是全性恶而起。怀则再三强调的还是天台性具善恶乃是圆融至极，故达具一切佛法即性恶也。

接下来，怀则又对"传佛心印"予以解说。何谓传？怀则说：

> 故得山林之下，草泽之士，精究佛乘，弘宣圣化。或于师门耳提面命，见而知之。或于经疏研几索隐，闻而知之。见闻之间，两心相照，玄领默契，名之为传。我心本具，不从他得，名之为不传。（《天台传佛心印记》）

传的具体方式有很多种，但概言之，不外见闻二者。既是见闻，必然要涉及到与另一主体的关系。故所谓的"以心传心"其实也是可以纳入到这一体系中，因为不管怎样，即便他们不用语言，他们之间的传还总要通过某一特定语言（所谓机锋棒喝）。相对于此，"不传"是指非从他得，即没

有和另一主体发生关系,完全是自心本具。虽然此不传具于心中,但一定要“点示方知”。显然,怀则对“传”的这番表述是要否定禅宗自诩的以心传心的独特性,因为以心传心其实并不别于一般意义上的传,而要“传”,就要点示,因而“教”的意义就很重要。

怀则以为,此不传之妙如印即心,是名心印。“知此者,名妙解。行此者,名妙行。证此者,名妙果。”(《天台传佛心印记》)这还属于自行方面。对于迦叶而言,他是于譬说中,一闻即悟,未假修持。而从化他角度言,由于根性不等,证有迟悟,则教法有通别。佛陀涅槃前以法付嘱迦叶,不是说如来惟将心印传于迦叶,余皆不了,而是出于护持正法之考虑。怀则以为有三意:一、如来谢,迦叶缘生;二、迦叶苦行,能令佛法久住;三、附于小果,化导易行。最后怀则以为,了达佛教自行化他,即明传佛之旨。

怀则的思想是四明之学在元代的部分延续。说他只是部分地展开了四明教学,原因在于宋元交替之际天台宗遭受挫折,尤其随着禅宗的侵削,教典的散失,天台佛教的义学传统被迫中断。我们看到,怀则力图恢复天台传统,但多少有点力不从心。虽然对于《天台传佛心印记》这篇文章,后人评价很高,但单从天台教义史的角度看,怀则并未给天台宗注入新的因素。怀则的议论不是在南宋山家后学的教学基础上开展的,由于缺乏这一学术史的背景,怀则立论的起点并不很高。怀则此文的主要目的,是要以性具论对抗禅宗的传佛心印,因此他更多地关注如何将智者与知礼结合,即观心圆融三谛与性恶的统一。从这个意义上讲,怀则还是有贡献的,他的思想可以看作元代天台佛学的高峰。

第十七章　幽溪传灯的性善恶论

明朝的建立重新确立了汉族文化在中国社会的主导地位，儒家自然成为思想领域的主流。伴随着蒙古的退回大漠，基督教、伊斯兰教等宗教的发展受到遏止，汉地佛教、道教成为明朝宗教政策的主要对象。由于早年出入禅门的经历以及元末白莲教介入农民起义的事实，明太祖对于佛教既有优遇，又抱有高度警惕。为此，他制定严格制度，以加强对佛教的管理，如洪武十五年(1382)将天下僧人分为三类。分派僧人非始于明代，元代已开此先例，不过元代将僧人划归为禅、教、律三宗，而明代则分为禅、讲、教三类。所谓禅是指以见性为宗，故指禅宗僧人；讲者为讲说经论，此为天台、华严二宗；教则为济度化他，消业去过。此三派鼎立而不混，壁垒森严。这种僧制严重限制了各派的视野，使其局限于某一单纯的领域。另一方面，它又促成了各宗一定程度的融合。尤其于"讲"类而言，由于宗派的意识有所削弱，佛教义学间的相涉在加强，使明代佛教形成了一种"兼讲"的风气。

第一节　明代天台佛教的传承

经历了元明之际的社会动荡后，明初天台佛教处于维持状态，法脉

维系有赖于元代末年的几位大师。

子庭训法师的法嗣为东溟慧日。慧日(1291—1379)曾主持上下两天竺法席达二十五年之久。元明政权更迭之后,奉召入京师,被明太祖尊为"白眉法师"。

天泉泽法师的法嗣为用拙祖祢。祖祢(1310—1379),姑苏常熟人,字日章。十二岁出家福山大慈寺,十七岁谒天泉余泽于北禅。余泽一见器之,令主僧事。曾为报慈、上天竺之座首。后出主郡城永定、昆山广孝、嘉定净信等寺。洪武二年(1369),以高僧选留瓦官寺,祖祢曾应旨讲法,得敕止于翰林院以备顾问。洪武八年(1375),归隐姑苏,缁素向慕。弟子为决斯纯妙。

我庵无法师的法嗣为竺隐弘道。弘道(1315—1392),姑苏吴江人,俗姓沈。十九岁受具足戒,问学于杭州西湖雷峰鲁山文师,后从我庵于杭州上天竺。我庵曾以文字与天台教观权实之旨关系问之,弘道以不即不离答之,颇得赏识。我庵逝后,转从荐福寺之绝宗等名僧。洪武初年(1368),弘道应请主慈感,后退居漈源。洪武三年(1370)曾应旨,说鬼神事。并应请主持天竺光明忏堂的重建,由此忏法复行。洪武十年(1377),受旨笺注《楞严》,得皇帝亲制"竺隐说"。洪武十五年(1382),弘道升住上天竺,时明朝设立僧道衙门,故领杭郡都僧纲。次年,被任命为僧录司左善,统领天下僧事。洪武二十四年(1391),弘道以年老告退。嗣法者有慈感道立、演福净盟、崇寿净珠、灵山如珪。

耶溪若法师的法嗣为友奎。友奎(?—1374),会稽人,俗姓朱,字方舟。年十四,出家云门云峰。元泰定初年(1324),从耶溪于杭州与福。由于他精通性具之旨,遂擢为知客,后又师从天岸于圆通。曾主庆元奉化,不久退回云门,与士人结世外之好。至正十六年(1356),奉命主天竺灵鹫,时耶溪亦主下天竺,师生同兼,传为美谈。元灭明兴,友奎主杭州天竺大集庆寺,治寺颇有法度,被时人誉为僧中御史。罗蒋山会后,即萌退意,结庵凤山,以念佛三昧自励。

绝宗继法师的法嗣为如玘。如玘(？—1385)，浙江余姚人，俗姓张。十六岁出家，闻我庵之声，即往投之，后从绝宗于荐福。曾问天台性具之旨于绝宗，释然有悟，故后号具庵。在绝宗门下，始典知客后领忏事。五年后，依大用必才于演福，后绝宗亦谢能仁寺，与必才宾主往来。如玘庆幸得所归依，精进异常。后主云门，并应东溟慧日之请，居上天竺上首。不久，即升主永寿。洪武初年(1368)，被善世院选主普福，曾上疏答鬼神之道，甚称上旨。洪武四年出主演福。洪武五年，钟山法会，师主讲法。并受命，任职于僧录司。生前与宋濂交好。

独庵自朋(？—1370)，天台临海人，俗姓郭。年十五，出家于四明西寿昌寺。早年曾从我庵、东溟等天台诸师，后归绝宗，师资融洽。居南湖延庆寺，凡三载，退居慈溪云林庵。弟子有必彰元旻、元宪简廉。

大用必才法师的法嗣为止堂大山。大山(1331—1402)，天台临海人，俗姓陈。年十三出家，后从演福必才。必才去世前遗言，以大山领众传持教法，故得东溟侧目，以首座之位请之。洪武六年(1373)，大山升住大普福。越三年，迁主演福，在任十三年，努力经营，曾建方丈忏堂。洪武十六年(1383)，由僧录司选住上天竺。掌教十五年，大山致力于寺宇修缮，经论流通，为当时道俗所归，宗门所赖。

荆山良玉(？—1394)，钱塘人，俗姓葛。早年投本郡广福寺智圆出家，后往南天竺演福依止必才。曾出主安溪长庆等寺，前后达十几年，惟以讲忏为务。后应主西湖永寿、大普福等。洪武十九年(1386)，出讲天溪讲寺，次年出主天溪西院。洪武二十四年，僧录司举其主下天竺灵山。

静庵镇[①]法师的法嗣为慈感绍宗。绍宗(1338—1397)，松江人，俗姓陈，字一原，别号遂初。绍宗年十三依止安国寺礼慧，后从静庵习台教，

---

① 静庵元镇(1306—1368)，松江人，字松之。夙有佛缘，九岁即皈依本里之安国寺闻公。受具足戒后，从延庆春洲泽法师习天台性具之学，后往当湖德藏才法师处，尽窥台教堂奥，故得师命，分座代讲。从师三年，谢归家里。后得江浙左相之荐，出主杭州西天竺兴福。三年后，退归安国别筑精舍以自修，专心净业。洪武改元之后，复选住天竺大普福寺，未几，由于战事而告归，中途疾发而寂。弟子天偶守仁曾为左讲经，慈感绍宗为右善事。

研几日深,故得荐住显庆寺。为避元末战事,移主安溪长庆,讲诵不辍。洪武十九年(1386)被选主湖之慈感寺,后又成为天僖讲寺的首座,应接持规,有古寺之风,为时人所誉。洪武二十六年(1393),以高僧赴京,因道力深透而得皇帝之恩赐,二十八年(1395)升为右善世。其间修净土之行,于忏法之兴甚有力焉。弟子有能仁智颙、竹林志翔。

从教学风格看,明代天台宗的发展体现了一种与义学他宗相融合的倾向,尤其是在将天台性具与《楞严经》思想结合方面表现得十分明显。从谱系传承看,则主要是在东溟慧日系统中进行的,传递情况大致为:慧日传普智,普智传慧林,慧林传明得、易庵,明得传真觉、真界,真觉传传灯。其中明得和真觉是关键人物,而传灯则是明代中期中兴台教的人物。

普智,字无碍,别号一枝叟,浙江临平人,俗姓褚。早年出家于钱塘龙井寺,后依止慧日习天台性具之学。曾历四大道场,门风大振。晚主松江延庆寺,弘扬天台教观。晚年专心净土。著有《阿弥陀经集注》一卷。普智的教学与修行保留了元代台僧的风格,即教归天台,行归净土。

至普智传人慧林,明代天台的特色始得展示。慧林(1482—1557),号万松,早年习禅,倡导台禅并修,在此基础上融摄华严宗的思想,这对于天台以后的发展影响很大。不过万松本人对于天台教义并无发明,他的弟子明得在继承其师教学风格的基础上,对天台学说有所发展。

明得(1531—1588),浙江湖州人,俗姓周,号月亭,因师嗣万松,故又号千松。少有出尘之志,出家后,遍参诸师,备历艰辛。后求法于万松,问以生死大事。万松回答:"须知生死无著始得。"明得惘然,虽朝夕参叩,依然不悟。不得已,万松授明得以《楞严》大旨,遂苦心研究,至"清净本然,云何生山河大地处",朗然大悟。作偈以明之:"《楞严经》内本无经,觌面何须问姓名。六月炎天炎似火,寒冬腊月冷如冰。"(《大明高僧传》卷四,《大正藏》卷五〇)万松肯之,以为明得已悟教乘之旨,日后必居江南讲肆之首。

从万松、明得师生间的参契可以看出，万松教学有着浓郁的禅宗风格，这自然与其禅僧的背景有关。不过明得终究不是靠参禅，而是通过研读经典而开悟，这又表明他作为台宗人士的本色。值得注意的是，《楞严经》的思想已经非常深刻地影响到了台教之学。如明得曾于深夜阅《枣伯合论》，读至十地品，“隐几而坐，梦游兜罗绵世界，登座阐《华严》奥旨。至于结座，乃说偈曰：从本以来无，今日何曾有。一毛头上现，虚空笑开口。咄一咄，下座”。醒后，明得以梦告于万松，万松解释道：“此圣力之冥被耳，非惟吾道之将行，清凉一族亦大振矣。”(《大明高僧传》卷四)

万松的言辞说明，华严宗在长期消沉之后，到明代中期亦开始复苏。可以说，台、贤思想的交融是明代天台教学的主要特色。事实上，明得在以后的教学中就是用华严思想来阐发天台教旨的。在万松坐化之后，明得讲法、参究相间，遂又有证，自此“道誉益隆，学者辐辏”。特别是于涌莲堂讲《圆觉疏钞》时，又于梦中得文殊授智，遂应五台居士之命，开讲《华严大钞》，听者达千人。

作为一名天台宗人，明得努力于华严经论，这似乎有混淆本宗之嫌，故曾遭到弟子妙峰觉法师的质疑。妙峰问以六即蜣蜣之义，明得回答：“天台六即在行人迷悟之分耳，如我在名字，则十界皆名字。我证究竟，则十界皆究竟。若我蜣蜣，十界皆蜣蜣也。非蜣蜣上别有六即。”对此，妙觉以为不然，指出：“天台六即，不论世出世间有情无情，物物皆具，随举一法，六即在焉，何必以我迷悟观彼优劣哉?”(《大明高僧传》卷四)妙觉其实坚持了四明的观点，以为既然色具三千，则蜣蜣六即就是指“具”六即，不可约迷悟论有无。

对于妙觉的异论，明得当然要加以辩论，故云：

圣人设教，诚为汲引迷途，若云随举一法，六即在焉，是为惟谈世谛，成于戏论，学人何有哉？前五即置所弗论，如云究竟。一究竟，则一切究竟。如金出矿，似璧离璞。是故如来初成正觉，观于九

界，一切众生同时成佛。非惟九界正报，全体遮那则九界依报，无非寂光。所以叹云：奇哉！众生具有如来智慧德相，乃因妄想不自证得，岂非以我成佛，观彼皆成佛也。果如子言，其究竟蛣蜣永无成佛之日矣。一切众生而无一人发菩提心，所谓十法界都为一队无孔铁锤。若言究竟蛣蜣容有成佛，如来何日复迷而作众生？金重为矿，其失孰大。(《大明高僧传》卷四)

明得坚持六即应在观行修证上理解，若“随举一法即具六即”，则有违佛陀设教之意。虽然如此，妙峰仍不满意明得的解说，故继续辩道：“究竟蛣蜣非是说也，以其心体本具故曰理即，色相已成方称究竟。一界既尔，界界总然。当界而论，六即自备，何必以其成佛不成佛难耶？”(《大明高僧传》卷四)妙峰理解“六即”本具于蛣蜣之中，不可以成不成佛取消这种“具”。争论到最后，双方相持不下，明得只好以“子去做一个究竟蛣蜣也”的戏言，结束了这一问题的讨论。

从表面上看，明得很有道理，因为最后那句话虽是戏言，却也击中了妙峰的要害：最终要成佛的还是你而不是蛣蜣，若蛣蜣已是究竟，你何不做那只究竟蛣蜣！尽管如此，妙峰仍有圆通之余地，因为他所说的蛣蜣非是“事”意义上的，而是“理”意义上的蛣蜣，“理”之蛣蜣已具从理即到究竟即的六即。所以妙峰所说的究竟蛣蜣乃是“理”之究竟蛣蜣，妙峰当然可以做。

从双方的往复辩论不难看出，明得的确是把天台性具义与华严的真如本觉思想结合运用了。

百松真觉(1537—1589)，师从千松，长期居于天台山定慧真身塔院，于《楞严》深有研究。他的传法弟子就是明代中兴天台之主幽溪传灯。

第二节　传灯与他的《性善恶论》

与宋明理学相一致，宋明佛学关注的也是心性问题，这主要通过天

台佛学对“性恶”概念的诠释而展开。假如说元代虎溪怀则单拈出“性恶”作为天台传心法印，体现了宋代山家余绪的话，那么明代幽溪传灯提出的“性善恶论”，则表现为天台佛学在新的历史语境下，试图将传统教义与当下现实相融合。

传灯(1554—1628)，明代天台宗的中兴之祖。俗姓叶，字无尽，浙江衢州人。早年习染儒学，因读佛书，得悟人生无常，遂依贤映庵禅师出家，后从百松习天台之教。当时天台山高明寺颓败已久，经传灯努力，得以恢复，重现昔日风采。崇祯元年(1628)，传灯示寂于高明寺，时年七十五岁。

传灯的佛教思想主要体现在两个方面：一是“净土生无生论”，代表作为《净土生无生论》；一是“性善恶论”，代表作为《性善恶论》。

在《净土生无生论》中，传灯分十门阐发他对净土的理解。此十门为：一真法界门、身土缘起门、心土相即门、生佛不二门、法界为念门、境观相吞门、三观法尔门、感应任运门、彼此恒一门、现未互在门。其中，一真法界门集中体现了传灯以天台性具论解说“净土生无生”的主旨。为了使“性具”与“净土”能更好地融合，传灯从性体、性量、性具角度对“性具论”加以解析(宋代台僧神智从义已开此先河)。针对“一真法性中，具足十法界。依正本融通，生佛非殊致”一说，传灯论述道：

> 一真法界即众生本有心性，此之心性具无量德，受无量名。云何具无量德？举要言之，谓性体、性量、性具。云何性体？谓此心性离四句，绝百非。体性坚凝，清净无染；不生不灭，常住无坏。云何性量？此心性竖穷三世，横遍十方。世界有边，虚空无边。虚空有边，心性无边。现在有边，过未无边。过未有边，心性无边；无尽无尽，无量无量。云何性具？谓此心性，具十法界，谓佛法界。……此是假名。复有正报，谓佛五阴、菩萨五阴，乃至地狱五阴。复有依报，谓佛国土。……(《大正藏》卷四七)

传灯以性体、性量、性具释“性具”，是要说明“性具”非仅是假谛意义上给出，而是已包含空、假、中三谛概念，并统一于心性之中。因此，对于十界依正差别不可偏执，性体的清净无染恰恰是“即性具十界离过绝非”。传灯坚持此心性非是果心，乃是初心，故六即之义不专在佛，而是遍于诸法界。基于此，传灯以为十界种种乃是心性随缘而出，并由理具方有事用，因而染净身土当体即真，当处即心性。所以传灯说：“故明此宗而求生乐土者，乃生与无生两冥之至道也。”(《净土生无生论》)

净土生无生论是天台性具论在净土领域里的应用，而性善恶论则是传灯对宋代天台性具论(性恶论)的重新阐发。

传灯的性善恶论集中于他的同名著作《性善恶论》中，另外在《天台传佛心印记注》中也有反映，我们的分析将围绕前者而展开。

《性善恶论》分为六卷，就内容而言，实可分为两个部分：第一部分为传灯对性善恶概念的厘定以及世出世间教善恶论的比较；第二部分则是具体阐发性具善恶之旨，从八个方面展开。

我们先看传灯是如何提出“性善恶论”的。

性善恶论当然不是首先由传灯提出的，这里所说的“提出”，是指对天台性具论的新诠释。首先，传灯开宗明义指出：

> 夫性者，理也。性之为理，本非善恶。古今立论以善恶言者，无乃寄修以谈性者，借事以名理，犹缘响以求声，缘影以求形。性之为理，岂善恶之足言哉？(《性善恶论》卷一，《续藏经》册一〇一)

这段文字表达了传灯性善恶论的基本观点，其中有两层意思：一，以理言性；二，约修谈性。

传灯以“性”为“理”，当然有受宋明理学谈“理”的影响。不过佛教之“性”本来就有“理”的意思，因为二者均有“本”义。事实上佛教中的涅槃、实相、法界、理、性、法等名词含义相同，即指向本真世界。

具体到“性”这个词，它其实是佛性的简称，既有解脱成佛之依据的

意思,又有佛之理体自身之义。因此在“性”的概念中,已有体、用之分(理事之分)。为了避免“性”的实体化,天台谈“性”时,以三因佛性明之。更为了避免“性”的孤悬空寂,而以“具”三千法来标识之。至于知礼的理造即融事造、色具三千说,则更彻底地打通了实相与诸法、有情与无情,从而沟通真俗、理事。从这个意义上讲,天台的性恶论用意即在于此。当然,性恶论在知礼处发展到极致后也面临一个问题:性恶是在什么层面上给出的?是在事用化他意义上呢,还是理体自身意义上?若是前者,则性恶是一种方便;若是后者,则存在如何与整个佛教教义相协调的问题。

解决四明性恶论难题是天台教义进一步发展的前提,山家后学争论不休即源于此,但除祖述四明之意外,山家法裔于此并无更多发明。怀则的《传佛心印》将性恶与天台的观心圆融三谛联系起来,则体现了他的卓识,因为性恶论必须放在天台整个理论体系中加以考察。由于怀则未能充分吸收山家后学讨论的意见,且限于抗衡禅宗之目的,其论述更多地是连缀祖师之说,尚未充分展开。

相对而言,传灯以“理”言性,体现了对性恶论的新理解,这并非完全在于“理”之一字的应用,而更在于他对“理”的理解,因为“性之为理,本非善恶”,“性之为理,岂善恶之足言哉”?(《性善恶论》卷一)以性为理,以理超越善恶,那么善恶便不足以范围性。这个观点于天台而言,似为一种反动,但就佛教根本立场而言,未尝不是合乎佛法之义。因为谈“性”,原始佛教多约“染净”,不同于世俗法从善恶伦理角度把握“性”,这当然不是要否定世俗伦理的意义,而是要在更高层面上涵摄世俗善恶。因此,天台宗的性具善恶其实并未将自身降低到世间法的层次。进而言之,天台的性具善恶非指性“是”善恶,而是指“具有”善恶,“是”与“具”是两个概念。

对此,宋代学者有所议论,尤其值得一提的是苏轼的观点。他说:“善恶者,性之所能之而非性之所有之乎?”性之“能之”不同于性之“所

有”,前者是性之功能、性之用而已,而后者为性自身所具有的品性。将苏轼的观点应用于天台的性具善恶论,则性具乃性之“所有之”,善恶是性之“所能之”。

由此,当传灯说“性之为理,本非善恶”时,他是对的,因为他并未否定性具善恶,这便要引出传灯谈“性”的另一层意思:“约修言性”。既然性非善恶所能范围,但性又具善恶,我们如何调和二者的矛盾呢?传灯指出:

> 盖台宗之言性也,则善恶具;言修也,则而后善恶分。乃以本具佛界为性善,本具九界为性恶。修成佛界为修善,修成九界为修恶。他宗但知性具善而不知性具恶,则佛界有所取,九界有所舍,不得契合。(《性善恶论》卷一)

传灯的解说的确很新颖,他把善恶与十界联系起来,善为佛界,恶为九界。故而本具佛界即为性善,修成佛界则为修善。本具九界为性恶,修成九界为修恶。将佛界与九界截然而分与天台宗的十界互具应是有抵触的,但传灯还是坚持佛界与九界的本具,因而修善修恶不影响性具善恶。

显然,传灯对“具”的理解与天台宗的正统观点相比,已大相径庭。因为天台之“具”是互具,因而善法中包含恶法,反之亦然。从这一点上讲,天台谈性具善恶不是谈具善恶二法,而是就法的一体两面而谈,知礼津津乐道的敌对相即原则即缘于此。而传灯分十界为善恶,则性虽具之,善恶之间却缺乏沟通。虽然他也承认性善、性恶相互摄得,其谈性具善恶终非圆谈,这是传灯立论的问题所在。

为了弥补此点,传灯以言修善恶替代言性善恶。也就是说,性善恶是不可谈的,可以谈的总是修善恶,通过寄修以谈性者,借事以名理,得以彰显性善恶的意义。事实上,当传灯以佛界与九界之别对应于善恶时,他已经对世俗之人提出了极高的要求,因为即便是处于菩萨界,众生

还因性恶不断而修恶不断，所以他必须超越菩萨界，达到佛界。因此，性恶不可破而修恶可破，所谓："且欲援九界修恶之人不须转侧以达性恶。性恶融通，无法不趋，任运摄得佛界性善。以为直指人心，见性成佛。妙门正圄物为善，训人之大道。从事斯教者，所以立言而无畏。"（《性善恶论》卷一）

为了更好地说明天台性善恶论的意义，破除世俗对天台性具善恶论的惊恐，传灯还比较了世出世间教的善恶观。首先，他对世间法的善恶论作了一番评说。传灯以为儒家自古谈性，最有代表性的为孟子、荀子、扬子、韩愈四家。权衡四子，传灯以为扬子的人性善恶混论较接近佛理。不过诸子虽然持论不同，但他们对"性"的解说都不够透彻，所言"性"实乃"情"者同一，"则所谓情者，乃儒所谓性也"。而以他的观点看，儒家也有"性具善恶"说。对此，他解说道：

> 盖善恶之论有性也修也，于性之未行固不当以善恶论。若以修而观乎性，孰有无体之用，异性之修乎！是故约修以论性，修既有善恶矣，而性岂得无之？但于修须论乎三义，曰才也、智也、情也。（《性善恶论》卷一）

传灯以为世间教实际上是约才、智、情论修。孔子以中人可以上下者，可以为尧舜者，可以为桀纣者，此论人之才。若曰人可以为尧舜而竟为之，则贤智也，即修善也；若曰人皆可以为桀纣而竟为之，此愚情也，即修恶也。因此儒家思想中已蕴涵了性具善恶论。

此外，传灯特别指出《中庸》的"未发"、"已发"与之是一致的，因为发而皆中节谓之"善"，则发而不中节为不和，即为"恶"。而君子的"时中"，小人的无所忌惮也是对应于善、恶。既然发而皆中节与不中节皆是"自性之所发"，则"岂非性之本具善恶乎"？

儒家圣人明了性具善恶之旨，知人之具乎善，可以为尧舜，为圣人，为贤人，为君子，"是以谆谆设教，以劝之，勉之"。同时圣人惧人之具乎

恶,可以为桀纣,为凡夫,为下愚,为小人,"是以谆谆设教以惩之,诫之"。所以夫子惩恶扬善,寓教于《春秋》与《诗》中。显然传灯是要把儒家的鼻祖孔子描绘成一个深知性具善恶的圣人,而孔子之下的孟子等人未谙祖道,偏执善恶。

传灯甚至把张载也视为批评的对象,认为他的天地之性、气质之性的分法不对。因为张氏以天地之性为性善无恶,气质之性善恶兼具,意在孟子性善为天地之性,诸子善恶混为气质之性,这样似乎统一了两者。但传灯以为不然,他说:

> 性以不变为义,岂有天地之性与气质之性异哉。且人禀天地五行以成行,而天地之性亦以赋焉,是则天地者,体也;气质者,用也。有体而后有用,岂有体独而用兼乎。以此而言,则横渠之言亦非是也。(《性善恶论》卷一)

传灯不满意张载将性善与性恶割裂开,认为他其实没有从体用高度把握性善恶,若达此点,则由体具善恶而有用兼善恶,这也就是他的性具善恶、修有善恶。

谈了世间教的性具善恶,传灯又论佛教善恶差别之说。传灯是依照天台的五时八教体系而论性之善恶具与不具,他明确指出,欲明如来出世一大事因缘,当知性具善恶之旨,这就把佛教之"教"与性恶联系起来了。

依循五时次第,第一华严时,虽明十界,若言性具,惟具善界,不具九界之恶,"以彼所明真如佛性如云外月,迥出二边,必须断除九界之恶,方显佛界之善"。第二阿含时,惟说藏教,偏证空理,不论性具十界。第三方等时,说大乘经,说性具与性恶法门处"至为周足"。传灯特别强调:"至于《圆觉》、《楞严》,其于性具善恶之旨,又极所发明。"传灯对《楞严》的重视反映了天台与唯心论系统的结合。第四般若时,以真空破情不破法,故有具义。第五法华、涅槃时。传灯以为,"《法华》乃如来谈性具终

圆,究竟毕萃之时也”。因为前四时为实施权,“为此性具一实之道以施不具之三权也,至《法华》开权显实者,开前四时三教不具之权以显《法华》圆具之实也”(《性善恶论》卷一)。

传灯以为《法华》的开权显实即是:“开九界之权显佛界之实,或开修善而究竟乎性善,或开修恶而究竟乎性恶。”(《性善恶论》卷一)权即是九界、修善、修恶,实则为佛界、性善、性恶。此一秘密,惟佛与佛乃能究竟。如此,传灯把《法华》之诸法实相原则与性具善恶联系了起来。基于此,传灯将性具善恶抬到整个佛教教旨的高度,以为“是则欲明如来出世一大事因缘者,苟不知性具善恶之旨,如无目夜游,何以为直指人心?何以为见性成佛?苟非天台一宗教观发明此旨,则圆顿教理几乎灭绝矣。”(《性善恶论》卷一)因此,传灯对于怀则在《传佛心印》中所说的“只一具字,弥显今宗”极为认同,他说:“欲从事于如来圆顿法门者,则性具之道是不可不知而不可不学。即弘是道者,亦不可不讲而不可不广也。”(《性善恶论》卷一)

第三节　约“体”论性具善恶

传灯开八门发明性具善恶义,此八门为:真如不变十界冥伏门、真如随缘十界差别门、不变随缘无差而差门、随缘不变差而无差门、因心本具毫无亏欠门、果地融通一无所改门、随净圆修全修在性门、随净圆证举一全收门。综合此八门,传灯其实主要从“体”与“用”两个方面阐述他对性具善恶的理解。八门之前四门,谈的都是真如随缘问题,可以理解为约“体”而论性具善恶。

传灯约真如随缘而论性具善恶,用意在于要用真如的随缘与不变来解释善恶的修成与性具,用他的话来讲,即是十界的冥伏差别、无差而差、差而无差。应该说这一思路是承继四明知礼的理造即融事造而来。为了克服别教随缘的随缘而变,知礼用理具(理造)三千代替别理的空寂

无相，这样真如随缘，则有三千之别；真如不变，而三千宛然。因此知礼理解性具善恶的重点不在性具佛界、九界，而是性具十界、十界互具。由此推出的是，在性修观上，知礼是全性起修，全修成性，非是离性具三千而有修成三千，而是即此性具三千而成修造三千。所以知礼谈“具”的目的是要言“即”，这是问题的实质。

与知礼相比，传灯取随缘义，但理解不全同于知礼，因为他更关注“具”而非“即”。传灯理解范式中“性具善恶”是以十界的冥伏、差别形式表现出来的，所谓“冥伏”即是隐而不显，“差别”则是显现，十界的隐显不同就对应于十界。换言之，某一界的“显”就代表某一界，但并不意味着他界的不存，只是冥伏不现而已。当然这只是静态地描述十界，我们还必须解释十界的隐显，为此传灯引入了随缘的概念。

现将传灯所开前四门详述如下。

第一，真如不变十界冥伏门。传灯首先描绘了真如随缘前的“本真状态”，他说：

> 诸佛众生自无始劫前，未有识心时，而真如妙心不迁不变，清净广大，常住坚凝。《华严》称为一真法界、清净法身，《法华》称为诸法实相，《圆觉》称为有大陀罗尼门，《楞严》称为菩提涅槃元清净体，又称为空如来藏、阿摩罗识、真如佛性、大圆镜智，《起信论》称为本觉。（《性善恶论》卷一）

诸经所言之终极境界虽名异而实同，乃是无有分别之状态。当然，这不是说此中无有差别。传灯要引出的正是“具”义，他是从《起信论》的“本觉”概念入手的。他说道：

> 《论》云：所言觉义者，谓心体离念，离念相者，等虚空界，无所不遍，常住一相，即是如来常住法身。依此法身，说名本觉。而此本觉，性具十界五阴实法、依报国土、十界假名，毫无亏欠。又复具足三因佛性：一正因即法身德、二了因即般若德、三缘因即解脱德。

> 《涅槃》谓之三因佛性，正因法身取其竖穷横遍义，了因般若取其当体照明义，缘因解脱取其清净无染义。但此本觉虽具十界依正，以未随缘故，冥伏于一性中，未曾彰显。（《性善恶论》卷一）

将《起信论》"本觉"思想与"性具"相联系是传灯的创造，这表明传灯的性具善恶论要凸显的不是所具，而是能具。本觉能具三千，这并不妨碍它的清净无染。换言之，在未随缘的状态下，十界依正虽存不曾显现，则诸法亦是清净的。可见传灯要用本觉清净义来统摄诸法，此中"本具"与其说是诸法的事实状态，不如说是诸法的本真状态，这是传灯对知礼"理具三千，不变宛尔"的新解释（此与他用性体、性量、性具解说"性具"是一致的）。

由此，传灯要用《楞严》的诸法清净说与性具三千统一起来。他说："以本具十界依报言之，则《楞严》所谓性色真空、性空真色，水火风空，莫不如是。清净本然，周遍法界是也。以本具十界正报言之，则《楞严》所谓性见觉明、觉精明见、性识明知、觉明真识，莫不清净本然，周遍法界是也。"（《性善恶论》卷一）对此，《圆觉经》讲得更清楚，所以在《性善恶论》卷一中，传灯引该经之经文予以说明。

依《楞严》、《圆觉》的说法，心生诸法，这本来是天台竭力批驳的缘起诸师之说，但在这里，传灯则巧妙地将《楞严》的诸法清净说与"性具"统一起来。因为诸法缘心而生故空，虽空而宛在，故诸法之本质是"清净"，十界清净。

传灯以为十界清净并未否定性具善恶，因为十界即三因佛性，三因即十界，"虽然相即，而有性善性恶之殊。本具九界三因名为性恶，本具佛界三因名为性善。而此十界善恶，三因既居于一性之中，即之弥分，派之常合"（《性善恶论》卷一）。

十界清净是真如理体的本然状态，而性具善恶则是理体的"能之"，二者并行不悖，这便是真如不变随缘十界冥伏。

第二，真如随缘十界差别门。既已说明真如不变之状态，传灯下面

就约随缘论十界差别。传灯强调的是一个“能”字,他说:

> 前引《华严》能随染净缘具造十法界者,正以法界圆融之体、真如不变之性。如君子不器,善恶皆能,圆顿教旨,无功用道,极要紧处全在此“能”之一字上建立。若它别教所宗,但中佛性,惟具善而不具恶,其于文经为善之事或者能之,若于武纬征伐之事则不能之,何足以称才无不具,艺无不就成德之士哉?(《性善恶论》卷一)

传灯的“能”概念其实得于知礼对圆别二教的辨析,所谓理具三千方有事用三千,不变故能随缘。不过由于传灯对此的新理解,他把“能”的基础定为法界圆融之体、真如不变之性,此体性虽清净无染而又性具善恶,故“能”。从这个意义上看,“能”其实源于真如不变与性具善恶的结合,这不同于知礼直接以理具三千作为“能”的前提。此点传灯表述于下文:

> 若圆顿教旨所明真如不变之体,既具十界善恶之性,故未随缘时,则居然不变。若随缘时,而有十界染净之用。谓能随染缘造九法界,随净缘造佛法界。十种法界既是性具,又是能事,惟彰己能,何过之有。非比淳善之人,一切恶事本非所能,被恶人逼,强令作恶,虑其名德俱丧,则惭愿无地,斯为过矣。(《性善恶论》卷一)

传灯以淳善之人无“恶”故反修“恶”,说明“具”恶的意义。显然,当传灯以性具善恶而生修造善恶时,他所指的“能”是由“具”而“能”,是一种直线型的推论。知礼则不是,他所说的“能”是由“即”而能,是辩证的结果。

真如随缘造作便成差别,传灯依遵式的十法界图而分十种法界冥伏图。与遵式不同,传灯强调的是任何处于一法界的众生均有退转的可能性,即便是居于佛界,若“立心不固,弘誓非坚,或逢逆境而退为偏乘,或遇顺境而即兴凡念人天善道,逐境漂流,恶道三途,逢缘坠落”(《性善恶论》卷一)。

显然,“退转”思想与性善恶法门有着直接关系。退转之所以可能,固然与主观之念的造力强弱有关,但从根本上说,由于性具善恶的存在,

“恶”始终是一种可能，我们所能做到的，只是将其“伏”住，不令其生起而已。这表明传灯对于现实有了更为深刻的思考。不过也正因为如此，恰恰显示了他对“恶”的理解尚缺乏圆义。因为他要做的只是如何伏恶修善，而不知道恰恰要即“恶”而修。

第三，不变随缘无差而差门。此门中，传灯以性善恶为真如不变之体，修善修恶为随缘差别之用，“正以真如不变体中具善恶二性，故随缘时有善恶之用。是则能随之性名曰善恶，所随之缘名曰染净十界”（《性善恶论》卷二）。

约体用关系说明性具善恶与修善修恶，当然只是对第二门真如随缘十界门的重复，不过传灯更要说明的是，此性具善恶对修善修恶的体用关系是由性具三千而来的，这较诸单以因性具故有修造的解释要深入一层。正如传灯所说：

> 善恶之性具足五阴实法，名为正报；具足国土实法，名为依报。天台大师于此具明十界、十如。一界有十如，则十界有百如。十界各各互具成百法界，百法界互具则千如是具。论实法一千，国土一千，假名一千，如是三千于真如性中无不具足。惟其性本具足，故随染净缘时有正报、依报三千之事。乃全真如不变之体而为随缘之用，以无差别而为差别。（《性善恶论》卷一）

无差而差即是以全“体”为“用”，这已较接近知礼的全性起修的思想。不过传灯倒不认为此为《法华》等经独有，而是以为“如是等义，具在诸大乘圆顿经中”。为此，他用《楞严经》的性色真空等义，并随众生心应所知量随缘之义，印证台宗之说契合佛旨。心生诸法本是《楞严经》的观点，传灯竭力要做的工作是把“生”与“具”统一起来。试以“地大”为例说明。

先明“地大”不变随缘义，《楞严经》中，如来先以可见易明之事开示阿难，令其分析“地”成为极微邻虚，直至了达其空性，这自然是小乘的析空。

次明随缘体虚，如来让阿难知道，邻虚虽可拆析为空，设若还原，以空合空，终不为色。因此可以推论，色空非是析空，而是体空。

三明真如性具之理，我们且看传灯是如何解说的。传灯所引经文如是说："(如来)云：汝元不知如来藏中，性色真空，性空真色，清净本然，周遍法界。"(《性善恶论》卷二)对此传灯解释道：

> 如来藏即真如不变之体也，性色真空、性空真色，此指真如不变体中所具一分地大所对一分空大者，为言文言性者相对而言。盖有性色，有相色，有性空，有相空。相色、相空乃十法界随染净缘造成，色之与空即修善修恶也。今指性善性恶之色空，而此色空在一体中，体恒不二亦无差别，与所具三德之性体亦不二，无有差别，故曰清净本然，周遍法界。(《性善恶论》卷二)

传灯以为，《楞严》所说的如来藏即是真如不变之体，而所谓的性色真空、性空真色则是指真如不变体中所具的"性色"，它是与作为地大的"相色"相对应的。因此，真如不变之体非是空寂，而是本具性色，而相色为本具之性色随缘而成。这样，《楞严》的"心生诸法"就变成"性具诸法"。如此，性色属于性善性恶，相色属于修善修恶。作为性善性恶的性色(或真色)与真如不变之体无有分别，清净本然。对于此点，智旭在《楞严经文句》中疏之甚明，他说：

> 此正显色如来藏性即是色之真性，亦是空之真性。是故色之与空，无非是性，无非是真。色非待合而始有，空非待析而始成。祇由随缘常不变故，所以不变常随缘也。以其随缘不变，故号为如；以其不变随缘，故号为来；以其性具十界染净功能，故称为藏。(《楞严经文句》卷三，《蕅益大师全集》卷六)

四明随缘之义。传灯以为，《楞严》的"随众生心应所知量循业发现"与《华严》的"能随染净缘具造十法界"义同。因为所随之缘有心有业，"心即十法界染净二心，业即十法界善恶二业"，与染净二心、善恶二业相对

应的是佛界与九界。由于性善恶为修善恶之体，故而“真如不变佛界性善之体，能随佛界净心，造佛界修善之色。约其人，则持地菩萨是也。约正报，即法身、报身、应身，微尘相海八万四千相好，八十种好之色是也。约依报，即常寂光实报无障碍土之色是也”(《性善恶论》卷二)。反之，九界性恶之体随九界染心，造九界修恶之色。

由此，传灯进一步推论，六道中的人道，无论是正报六尺，依报山河，凡有滞碍者，均由真如不变所具性恶之色所变造。因此，传灯实际上是以性具随缘说重新表述《楞严》的心生诸色，变现山河大地的图式，而最终要落实的是人道：人“先天”地处于“恶”中，人的恶是“性”恶，故而修单纯的五戒十善是远远不够的。要达佛界之善，当修三智净心，六度善业。显然，传灯对于世间教之善恶观不以为然。

综合了《楞严》中的地大等七大之后，传灯说：“真如不变随缘、无差而差之旨，自是如来金口诚言，非是天台故为臆说。信如来则信天台，信天台方信如来。”(《性善恶论》卷二)

第四，随缘不变差而无差门。传灯以为，若了无差而差门，则自然信差而无差。因为真如不变之体中已包含无差而差、差而无差。他说：

> 盖以如来藏一性言之，尚何差别之有。然而藏性之中既具七大之性，各各不同，能为善不善因，则无差而差之义见矣。虽复七大自性有异，其实同居一性之中，此则差而无差之旨见矣。惟其一性，已具斯旨。是故能随染净缘具造十法界，时则染净虽异而善恶攸分，其实从真如不变体中无差而随缘差别，以此谓之无差而差。既不变而随缘，必随缘而不变。是故随缘造十界时，谓之差而无差。(《性善恶论》卷二)

真如体中不变与随缘是相即的，故而由不变随缘可推出随缘不变，因而随缘造十界，为差而无差。为了说明此点，传灯举生火饮爨之例。他说，日光独一，火性无差。日光普照各地，故无差而差；千处万处，惟此一火，

故差而无差。传灯进一步推出的是,性火真空,清净本然,周遍法界,非是造作而方有。因此真如体无差而差,差而无差。

第四节 约"用"论性具善恶

传灯所开八科的后四科,即因心本具、果地融通、随净圆修、随净圆证。因心本具门主要是约修论性,就当下一念而了达性具善恶。果地融通门要明果地佛界现起九界的意义。随净圆修门则是要论圆修,所谓全性起修。随净圆证门则是要说明性合真空,无二无别。综合起来,传灯是要约"圆义"述性恶之用。

传灯以为,"修"乃是圆修,所谓全修在性,举一全修。"全性起修,全修成性"为四明知礼所提倡。在《妙宗钞》一书中,知礼对此予以充分论证,其理论依据是理造即融事造。传灯论述的重点,在于将知礼的观点泛化,以为不独圆教,一切佛法无非"令修者不须转侧,达修恶以即性恶耳"。他尤其强调:"《圆觉》、《楞严》教极圆顿,其中修门亦无非令人即修恶以达性恶。文虽不言,旨极符契。"(《性善恶论》卷五)因此,传灯的工作主要是:"于《圆觉》但举纲要,而于《楞严》乃广引证以发明之。"(《性善恶论》卷五)这与传灯将天台性具论与《楞严》心性相结合是一致的。

我们且看传灯的论证,他说:

> 《圆觉》文殊章明如来本起因地,云永断无明方成佛道。云何无明?一切众生从无始来,种种颠倒,妄认四大为身相,六尘缘影为自心相。然后以奢摩他检身归于四大,达身无身相。检心归于六尘缘影,了心无心相。乃至云,知是空华即无轮转身心。无明幻化,修恶也。达之本空,观修恶即性恶也。故曰,知幻即离,不作方便;离幻即觉,亦非渐次。(《性善恶论》卷五)

传灯把"修恶"解释为无明幻化,勘破无明本空,就是观修恶即性恶。这自然不是要将修恶"除掉",因为我们知道,传灯以性色属于性善性恶,相

色属于修善修恶。由有性色,故有相色,所以关键是要体达性修的相即。传灯虽然赞同知礼的观点,以修恶"即"于性恶,但我们必须清楚的是,传灯是以佛界对应于"善",九界对应于"恶",所以"修恶"与"性恶"虽相即,但"性善"与"性恶"仍存有一种相对性。因此,性善与性恶是融通关系,而非相即关系,如他说:

> 若《楞严经》二十五圣,各陈圆通,亦无非全修恶以即性恶。盖六根、六尘、六识、七大,皆六道凡夫修恶边事。惟三乘与偏教所观,或即修恶分入空如来藏之性恶,以融通乎性善;或即修恶分入不空如来藏之性恶,以融通乎性善;或全入三种如来藏即修恶观性恶,以融通乎性善。(《性善恶论》卷五)

可见传灯的思路是:由达修恶即性恶,从而融通性善。如在"随净圆修,全修在性"一门中,传灯约"七大"论之,首先是依"火大"。他以为,观自己身体的"冷暖气"就是观修恶之火为性恶之火,"性恶融通,无法不趣,任运摄得佛界性善也"(《性善恶论》卷五)。既然修恶即性恶,而性恶又是"清净本然",则融通性善,全修在性。

传灯同时又以为,不但性恶融通无法不摄,而且"性善融通,无恶不具,而任运摄得九法界性恶"(《性善恶论》卷五),所以圆修行人至于果成,九皆究竟。因为九界虽恶,但已被佛界所摄得,故举一全修。在此门中,传灯竭力论证别理随缘的观点,以为此是圆教别于他教之处,而其中的关键即是"性具说"。传灯对此的阐释显然不同于知礼,他虽然认识到无有性具十界,须破九界以成佛界,但他着重的是性具十界,而佛界则独立于九界。所以当他说"迷中二法当体佛性,修中全九界即是本性中九界,全修即性,名为成佛,无别他佛可成"(《性善恶论》卷五)时,佛界没有参与到这一"全修"过程中。

既然"修"为圆修,传灯便从"化他"与"自行"角度对作为"修"的"性恶"法门的意义予以抉发。在"果地融通门"中,传灯云:"今论佛果,则随

净缘造成佛法界,而真如性中所具十种法界与夫三谛,悉皆不变。但佛解现起,九界冥伏,毫无所改。"(《性善恶论》卷三)开此门明性具善恶有五意:一证成果地,圆证十界之性;二证成果地,圆证三谛之体;三证成果地,圆起一多之用;四证成果地,圆起十界之用;五证成果地,妙用之事。五意中有三意是言"用",可见此门之重心在"用",而"用"之"中"则为第五妙用之事。现就此作重点论述。

传灯首先解释了作为法门的性善性恶,他说:

> 谓之法门者,法以轨则为称门,以出入为义,谓此性善性恶皆果人度生轨则。果人则从此二门出而利生,众生则之此二门入而作佛,故称性善性恶法门。然此二门,性善则常,性恶则变。如释迦如来一代施化,无非行善顺理之道,即以四种佛身说半满之教,皆性善也、常道也。若夫善不足以化,则不得不施乎恶,乃如来不得已而然,特千常之一变尔。(《性善恶论》卷三)

传灯这段话主要包含以下几层意思:一、性善恶法门为果人度人之门,果人出之,众生入之;二、性善恶法门中,性善门是常道,而性恶门则是变通。

第一,传灯视性善恶法门为一种化他之法,这当然不是要否定性具善恶作为真如不变之体性的涵义,恰恰相反,化他之用之所以可能,正在于性具的"体"义。很明显,化他涉及到的是两个主体之间的沟通,果人是化者,众生是被化者。众生之所以能被化,在于性恶法门的普遍性,因而有众生对果人的"取法",否则的话,众生该是如聋如哑。

第二,传灯以为作为化他之法,性善门为通途常道,而性恶门则是变通,属于特例。之所以要用善法教化众生,乃在于相信众生对佛法的接受、认可,也反映了佛教对于开导众生的一种乐观主义精神。但当善法不足以为用时,不得已而为之,只好采取性恶之门。传灯这里对性恶的论述其实存有问题。首先,传灯既以性具善恶为佛教教化之旨,而又特

标“性恶”，何以言性恶为特例？其次，善法门不行，恶法门如何定能发挥作用？从广义上讲，无论性善、性恶，均属方便化他原则，可归为“权”，因此也就无所谓常道、特例。特别是由于“性恶”与“末法”时代的联系，性恶法门在末法时代倒成为主导。

为了说明作为化他的性恶法门，“验性恶法门之不虚”，传灯开四科以示之：究竟性恶法门、分真性恶法门、相似性恶法门、观行性恶法门。这正好对应于天台“六即”中的后四即。于每门中，传灯均大量援引经中相应故事以证之。

所谓究竟门，传灯说：“释迦如来五时施化之迹，有涉此门者，具在大藏。”（《性善恶论》卷三）由于此门遍在大藏，未能具检，故以六缘示之。第一缘即是最初成道降魔缘，传灯引《因果经》中佛陀化解魔王扰乱之故事而明究竟性恶门。从表面上看来，魔王以恶意加佛，佛未曾以毫恶向之，不足以为性恶之门。传灯的解释是：

> 世尊以恶向之，无非慈善根力，令彼自然溃散，虽谓之恶，实非恶也。况性之善恶，体本融通，于彼因善得益谓之性善，于恶得益谓之性恶。夫恶以不顺为义，如今之降魔，令其箭镞成花，变魔逆境以为顺境；化诸天女老獒，变魔顺境以为逆境，恼乱其心。皆性恶边事也。（《性善恶论》卷三）

佛陀化逆为顺，化顺为逆，安定自心，恼乱魔心，虽未用显著之性恶法门，而实为借魔之恶而显善也。因此，传灯又予性恶以新的解释，那就是“因恶得益谓之性恶”。传灯的“因恶得益”不仅体现于究竟门中，而且还涵摄于其他三门中，如分真门以提婆达多为善知识缘，释迦如来性善法门究竟圆满，全由提婆达多性恶法门造就。如此，传灯其实将“性恶”法门普遍地贯穿于佛陀讲法之中。因为面对的是有待开化的众生，这就是一种“逆”，化众生之“逆”（沉沦于现有之境界中）为“顺”（解脱），就是因恶得益。

传灯不是局限于“果地融通门”论性恶作为化他法门之功用。在“随净圆证，举一全收门”中，他坚持佛果修成时，仍须“更立性恶”法门。此有五大因缘：一理体本来具足；二照性可以成修；三果地圆证，莫非妙法故；四起妙用时，须施十界；五根性不同，摄机须遍。其中前四门已有论述，而重要的是第五门。

传灯说，“根性不同，摄机须遍”有二意：“一明菩萨度生须此法门，二明众生机缘须此入道。”(《性善恶论》卷五)

一明菩萨度生须此法门，此可分为二种：“一种示现无量不乏此门故，二者自利因此即用利生故”(《性善恶论》卷五)。因为“示现无量不乏此门”在果地融通门中已述，所以传灯要谈的是后者：自利因此，即用利生。此亦有二义：引义证，引人证。

首先是引义证。传灯先引《维摩诘经》中的一段经文，云菩萨虽以种种“恶”示现于众，如“示行毁禁，而安住净戒”、“示有妻子彩女，而常乐远离”，但菩萨行于非道，通达佛道。传灯对此段经文的解释是：“如此经文，可以证菩萨以性恶法门而化度众生，通达佛道也。”(《性善恶论》卷五)次引的经文是，维摩诘问文殊何为如来种，答以一切烦恼皆是佛种，因为卑湿地方生莲花，烦恼泥中乃有众生起佛法耳。传灯以为，“此段经文可以证观修恶即性恶，任运摄得佛界性善，可以为如来种”(《性善恶论》卷五)。

其次是引人证。传灯引《华严》的婆须密多女、无厌足王、胜热婆罗门三人的故事说明。他说：“婆须密多女以贪欲而作佛事者也，无厌足王以嗔恚而作佛事也，胜热婆罗门以邪见而作佛事也。”(《性善恶论》卷六)贪欲邪见均为修恶也，而三人得解脱正在于他们达修恶即性恶，任运摄得佛界性善。

二明众生机缘须此道者。传灯说道：“众生机缘，入道不同。有从善缘入道者，此如常途所说。有从恶缘入道者。盖由此人宿世虽有，值三宝缘而兴道念，中间被恶缘牵引而多造恶业，由此多劫堕苦。果报将尽，

而宿根成熟。以恶缘故，今生仍复有种种恶事。以根熟，故得值三宝翻邪归正，速得悟入。"(《性善恶论》卷六)

传灯在此指出由恶缘入道者，虽有种种恶事，而得证悟。为此，传灯引《央掘摩罗经》中央掘摩罗的故事明之。央掘摩罗曾杀千人少一，实乃一大恶人，后在如来的教化下得以忏悔皈依，成正觉。这说明，罪大恶极者亦有成佛解脱之可能。其实，此经刻画了一个以"恶"而度众生的菩萨形象：央掘摩罗只不过是一切世间如来之示现而已，其师、其母亦为如来之变化，假央掘摩罗这一恶人而杀戮千人，而此千人实是世间真正恶人。所以传灯以为虽杀之而实度之，菩萨正以"恶"行事而成己成人。当然，此为"如来菩萨大人示现境界，固不可得而思议也"(《性善恶论》卷六)。

另有阿阇世王顺调达恶友之教，弑其父自立，并欲加害于其母，此亦修恶已极，当堕地狱。他之所以得以幸免，在于四种因缘：有重悔、得遇善友、得值佛、得闻大乘《大涅槃经》。"故而达修恶即性恶，性恶融通，无法不趣，任运摄得佛界性善，故发阿耨多罗三藐三菩提，获无根之信。"(《性善恶论》卷六)所谓无根之信，正如伊兰子上出旃檀，前者极臭，后者极香，故由修恶即性恶，其性融通，摄得佛界檀性香。

如果说菩萨行于非道、通达佛道，显示了性恶化他之用的话，那么"如来种"的概念则表明，菩萨的化他就是众生的"自行"，因为众生虽处"修恶"，但只有众生方求佛法，也就是说众生之"修恶"中有如来种。众生只有达修恶即性恶，方能将如来种开发出来。这样，性恶不独为一普遍性的化他法门，而且为一普遍性的自行法门。从这个意义上讲，性恶之功大矣。

传灯对作为自行化他法门的"性恶"予以高度评价，这不但解说了如来的教化原则，其实也为"圣人"以严刑峻法治世的合理性提供了论证。所以传灯很大胆地说道：

> 圣人以大公至正之道征之，放之，殛之，伐之，诛之，皆人伦道中之修善也。至于历代帝王或以王师而破逆，或杀一夫以定天下，或

> 杀千万人以安百姓，皆修善也。其若中间容一毫私心以拂乎天理，或幸而有天下，或不幸而失天下，皆修恶也。(《性善恶论》卷四)

传灯自信地以为，圣人自是大公无私，故能在以“性恶”法门化他时毫无杂念，这当然是对智者大师说法的发展。后者强调的是佛、菩萨达于性恶，故能修恶而不染于恶，其化他的自在性与佛的“达”有关。传灯以“公、私”概念作为衡量化他“善恶”的标准，显示出很浓的儒家色彩。其危险性在于，圣人对自我所滋生的意念的“公、私”是否完全明了？圣人不再产生“私已”之念吗？意念之“公私”与行为的善恶是否具有必然联系？传灯的说法，显然过分强调了主体单向性的自明性，这对社会实践有很大的负面影响。

传灯的性善恶论其实是对天台性具论的辩护(即性恶只是性善之异名)。为了回答俗界儒家的指责，传灯对天台性具论予以了全面的解释，一方面力求将天台的性具善恶论与儒家的性善论联系起来，通过两者的对比，彰显前者的殊胜性。另一方面，则是把天台之教与整个佛教之旨统一，赋予性具善恶论以一种普遍性。传灯的工作是对自明代以后天台与华严等佛教义学间融合倾向的总结，在一定程度上振兴了天台教学。从他对性善恶论合理性(合法性)的论证看，也反映了明代以后佛教地位的下降以及天台思想空间的日趋狭窄。

第十八章 蕅益智旭与天台佛教的终结

幽溪传灯以后，力弘天台且成果最大者，当推明末清初四大高僧之一的蕅益智旭。由于此后直至近代，天台宗未再涌现出重量级的大师，故而智旭被视为天台学的终结性人物。

智旭(1599—1655)，苏州木渎人，俗姓钟，名际明，自号蕅益、八不道人等。早年学无常师，于禅、律均有涉猎，而对天台情有独钟，自称为天台私淑弟子。他有感于佛门凋弊，欲用台教力挽狂澜，正如其日后回忆云："予二十三岁即苦志参禅，今辄自称私淑天台者，深痛我禅门之病，非台宗不能救耳。"(《示如母》，《灵峰宗论》卷二之五)智旭之所以如此看重台教，在于"教观之道不明，天下无真释。如学思之致不讲，天下无真儒也"(《玄素开士结茅修止观助缘疏》，《灵峰宗论》卷七之三)。

智旭视"教观"为释门中的"学问思辩"，舍此则修证悟道只是徒然。而在佛教的诸宗"教观"中，智旭又特别青睐天台教观，对此他解释说：

> 惟台岭一宗，始从智者、章安，中历荆溪、四明诸老。近复得妙峰、幽溪诸大师，相继而兴。教观双举，信法两被，故能超贤首、慈恩诸教之观道寥寥，亦胜曹洞、临济等宗之教法贸贸。东南一丝，信可系佛法九鼎于不坠。末世津梁，舍此安从邪？(《玄素开士结茅修止

观助缘疏》)

考虑到当时佛教的衰败之势,智旭欲通过深研台宗典籍,阐发天台教观圆旨而振兴天台佛学,以此带动整个佛教的健康发展。

当然,智旭虽宗台教,但并非台宗子孙,故云"私淑台宗,不敢冒认法脉"。比较而言,智旭在净土宗上地位显赫,被尊为莲宗九祖。尽管如此,由于智旭佛教理论的基础是天台,这使得他在归心净土时渗透了许多天台思想。尤其需要指出的是,智旭自称"私淑台宗",不惟说明他在天台学上缺乏师承,更重要的是表明他欲追根溯源,回到南岳、智者大师的本怀。因为他虽教宗天台,但曾不止一次地表露了对现阶段台教状况的不满,如他在《示巨方》一文中说道:

> 天台接龙树闻知之传,阐鹫峰开显之妙。权实同彰,教观并举。如三代礼乐,超卓万古,非汉唐杂霸杂夷之治能仿佛万一也。后世逐流忘源,渐成繁芜而矫枉过正者,又复束置高阁。适令诸侯之恶其害己者,益无忌惮,公然以疏抗经,抗祖,抗佛。噫!可悲甚矣。妙峰老人出月亭之门而力弘台旨,绍觉老人私读大觉遗籍而遍演三宗。绍师杂无的传,妙师专传无尽师。于是世间复知有台宗名字。……今之弘台宗者,既不能遍收禅、律、法相,又何以成绝待之妙。既独负一台宗为胜,又岂不成对待之粗。是故台既拒禅宗、法相于山外,禅亦拒台于单传直指之外矣。夫拒台者,故不止于不知台者。拒禅与法相者,又岂止于不知禅与法相而已哉!(《灵峰宗论》卷二之五)

这段文字极明白地告诉我们,智旭并不承认宋代以来基于四明学而发展过来的天台教学(尽管他个人敬重知礼其人其学)。他所理解的天台学是融合性相、沟通唯心性具的天台学;而以圆教自居,拒他教于门外的天台学其实是对祖道的曲解、偏离。因此,智旭以为他的工作就是重新使天台回到正确发展的轨道上来。

第一节　天台教观的再诠释

作为晚明最为博学的佛教学者，智旭的目的是要在心系西方的前提下，融通性相，调和禅教，建立起真正的圆教。而天台佛教可以说是最恰当的沟通者，因为强调行解的并具、自证与言教的统一是天台一贯的风格，这一点集中体现在天台的教观理论体系中。为此，智旭通过作《教观纲要》来重新诠释天台判教，以阐明他的天台理论。

在《教观纲要》文首，智旭开宗明义指出："佛祖之要，教观而已矣。观非教不正，教非观不传，有教无观则罔，有观无教则殆。"（《大正藏》卷四六）这一论述从表面看并无新意，只是重复天台先祖的论断，但我们若置之于晚明佛教大背景下，则觉颇有时代新意。智旭痛感当时释门性相的分离、教观的失衡，尤其是狂禅的泛滥，所以在《大佛顶经玄文后自序》中写道："痛兹末世，宗教分河，尽谓别传实在教外，孰知教内自有真传。"（《灵峰宗论》卷六之二）

当然，问题的关键不在于提出什么口号，而是如何做到教观双用？智旭以为，教观言异而实统一，但众生不识，故将二者打成两截。正如他在《教观纲宗释义》中说：

> 得意之人，举一教字，教为法界，便具观法，不必更别言观。举一观字，观为法界，便具教法，不必更别言教。只因众生但认语言为教，不能与观相应；但认功夫为观，不能与教相应。故设做工夫，不以教印，则盲修瞎练，未免行邪险径，名之为殆，犹所云思而不学也。设学文字，不解观心，则说食数宝，究竟茫无受用，名之为罔，犹所云学而不思也。（《蕅益大师全集》册一五）

智旭强调教观关系不是前后相续的两个阶段，而是一个相互涵摄的过程，教中有观，观中有教，因此纯粹地执著于名言之教或唯恃修证工夫，均非中道之行。智旭此论当是针对当时禅教之争的状况而作出的一种

调和、圆融。很明显，这种情形与教、观本身无涉，而与修证者的根性有关。

从表面上看，禅教二家均由于偏执一端而被加以斥责，但智旭更为倚重的是教，认为没有圆解即无圆行。因为修证不仅仅是需要有言教对众生的熏习、知解，还须有对言教所构拟世界的解构，正如他在针对禅宗人士的质疑时所作出的回答。禅僧的疑问是：若依圆教直指人心，见性成佛，岂不痛快直接，何必用此葛藤？禅僧基于六祖法语，以为证悟应是快刀斩乱麻，无须“教”（葛藤）之束缚。对此，智旭批评道：

> 六祖大师不云乎：法法皆通，法法皆备，而无一法可得，名最上乘。倘有一法未通，即被此法所缚；倘有一法未备，即被此法所牵。既被缚被牵，故于不可得之妙法，误认为葛藤耳。临济云：识取纲宗，本无实法，汝乃欲舍葛藤而别求实法耶？永明大师云：得鸟者网之一目，不可以一目而废众目。收功者，棋之一著，不可以一著而废众著。法喻昭然，胡弗思也。（《教观纲宗》，《大正藏》卷四六）

智旭认为，禅僧视言教为葛藤正在于其未通佛法，因为法法皆通于证悟，若于某法不通，被其所牵、所缚，自然要视其为证悟之障碍，必弃舍之。殊不知，“舍”似获得解脱，而实未得真解脱。依于天台圆教义，“去病不去法”，故去除对法的执著并非是要除法，若将法也舍去，则会使圆教落到别教的层次。那么我们如何做到去病不去法呢？这就要求“通达”法。正是凭依言教，我们得以通法。从广义上讲，三界唯心、万法唯识，法是在心的意义上呈现出的，但这种呈现并不是一种直接的显现，而要通过“语言”（言教）这一中介得以完成，因而要识法、通法，也就要“通”建构此法的语言。只有通达此法的语言，我们才能通达此法。

依于禅宗的立场，证悟不关语言，因为空性、实相超乎语言，所以解脱正是要去除对语言之执。禅僧的解说自有其理据，但天台宗人要进一步说明的是，语言不仅仅是一种表达手段（方式），而更是一种存在方式，

因此舍弃语言、言教，便是舍弃诸法，而真正的圆教应该是圆融诸法的。为了确立天台圆教的地位，智旭对智者的判教体系作了再诠释。

依智者说法，佛陀讲法分为五个时段，即华严、阿含、方等、般若、法华涅槃，佛之讲法之所以要依此循序渐进，在于众生根性不等，钝根之人只宜听四谛十二因缘，上根之士则乐闻《法华》开权显实、中道实相，因此五时之教纯属一种逗机的方便。如前所述，这当然体现了一种乐观主义精神和"进步"史观。但佛陀之教化最终能让所有众生归心佛国吗？众生皆有佛性的理论与仅有部分众生得解脱的事实有较大的反差(在这一点上，反思唯识宗的"五种性"说颇有深意)。从实际情况看，由于限于根性，不是所有信士均能在佛陀的循循善诱下，拾阶而上。事实是有的止步不前，有的则直接登堂入室。因此，"五时"不是僵化的程式。

智旭业已认识到此点，为了纠正后世纯谈"五时"，不涉根性的做法，他以"通别五时"加以圆通。所谓"通五时"，如智旭所云：

> 自有一类大机，即于此土，见华藏界舍那身土常住不灭，则《华严》通后际也。只今《华严》入法界品，亦断不在三七日中。复有一类小机，始从鹿苑，终至鹤林，唯闻阿含、毗尼、对法，则三藏通于前后明矣。章安如此破斥，痴人何尚执迷？复有一类小机，宜闻弹斥褒叹而生耻慕，佛即为说方等法门，岂得局在十二年后，仅八年中？且如《方等》、《陀罗尼经》，说在《法华经》后，则《方等》亦通前后明矣。复有三乘须历色心等世出世法，一一会归摩诃衍道，佛即为说《般若》，故云：从初得道乃至泥洹，于其中间常说《般若》，则《般若》亦通前后明矣。复有根熟众生，佛即为其开权显实，开迹先本，决无留待四十年后之理。但佛以神力，令根未熟者不闻。故智者大师云：《法华》约显露边，不见在前。秘密边论，理无障碍。且如经云：我昔从佛闻如是法，见诸菩萨授记作佛，如是法者，岂非妙法？又《梵纲经》云：吾今来此世界八千返，坐金刚华光王座等，岂非亦是开迹显本耶？复有众生，应见涅槃而得度者，佛即示入涅槃。故曰：八

相之中，各具八相不可思议；且《大般涅槃经》，追述阿阇世王忏悔等缘，并非一日一夜中事也。(《教观纲宗》)

所谓“通”，便是不拘一时，通于前后。佛的任何一种说教均非一时之作，而是无时不在，正如佛经开篇常云“一时佛在舍卫国”，此“一时”不是指过去，而是当下、遍在之意。因此，天台所云的华严时、般若时均非一个给定的时段。如果这种说法成立的话，那么我们面临的问题便是：既然如此，智者大师为何又要划出五时？这还是要回到根性概念上来。众生根性利钝不等，生熟不齐，故佛陀始终在说法。但众生缘于根性只接受某种教法，即所谓“但佛以神力，令根未熟者不闻”，所以才会出现某类众生充耳不闻，另一类众生则如饮琼浆、如听仙乐之别。

智旭这种解说，一方面予佛陀之力以某种程度的限制。因为尽管佛陀法力无边，但他不可能让根性未熟之人听懂“开权显实”之理，众生之根性决定了其对言教的领会、接受程度，这多少有一点命定论的意味。但另一方面，佛陀的崇高性再次得到彰显，这一点是通过赋予佛陀以不思议神力得以成为可能的。佛始终在说，五时之教俱是一时之言，但佛可以靠神力，令众生或闻或不闻。

以上是“通五时”。何谓“别五时”呢？智旭说道：

乃约一类最钝声闻，具经五番陶铸，方得入实。所谓初于《华严》不见不闻，全生如乳。次于《阿含》，闻因缘生灭法，转凡成圣，如转乳成酪。次闻《方等》，弹偏斥小，叹大褒圆，遂乃耻小慕大，自悲败种，虽复具闻四教，然但密得通益，如转酪成生酥。次闻《般若》，会一切法皆摩诃衍，转教菩萨，领知一切佛法宝藏，虽带通别，正明圆教。然但密得别益，如转生酥成熟酥。次闻《法华》，开权显实，方得圆教实益。(《教观纲宗》)

智旭此段文字谈“别五时”，强调的是钝根声闻须经次第熏闻，逐渐提升，方得契悟圆教实理。与“通五时”相比，“别五时”对众生通过闻修，依次

而证的可能性又予以了承认。当然，智旭对此并未加以充分论证，因此众生(尤指钝根)不断地自我否定，趋向圆教的动力来自何处，这究竟是一个问题。事实上，智旭对“别五时”的理解与智者大师“一人历五味”的说法是极为相似的。智者大师以为，上根之人可禀一味，而“小乘根性”则须历经五味，如其云：

> 问：为一人禀五味，为五人耶？答：自有一人禀一味，如《华严》中纯一根性，即得醍醐，不历五味也。《大经》云：雪山有草，牛若食者，即得醍醐。自有一人历五味，如小乘根性，于顿如乳，三藏如酪，乃至醍醐方乃究竟。如《大经》云：从牛出乳，乃至苏(酥)出醍醐。(《法华玄义》卷一〇下)

大根之人不历四味，顿得醍醐。反之，钝根之人则需拾阶而上，不可跳跃。此二者的区别自然不是表面上的顿渐之分，而是指契悟与言教的关系。因为即便是所谓不历四味的大根，也要历一味，故并未脱离言教的范畴。因此问题的关键是：利根只要历一味，闻一种言教，而钝根(最钝之人)则是循次闻多种言教而悟。尽管有疾缓之别，但智者对于众生的证悟、解脱却是充满信心，毫无疑问。

五时是从佛陀讲法之次序而说，八教则是约讲法之方式与内容而言，故分为化仪、化法。

化仪其实便是钝、渐二教的配置。智旭将顿、渐、秘密、不定四化仪均以二义(教、教相)析之。以“顿”为例，智旭说道：

> 顿有二义。一顿教部，谓初成道为大根人之所顿说，唯局《华严》(凡一代中，直说界外大法，不与三乘共者，如《梵纲》、《圆觉》等经，并宜收入此部。是谓以别定通，摄通入别也)。二顿教相，谓初发心时，便成正觉。及性修不二，生佛体同等义，则《方等》、《般若》诸经，悉皆有之。(《教观纲宗》)

所谓顿教(部)，乃佛陀证道之初说与大根弟子之教，这是从说者与听者

的交互主体性角度立论,是有局限的。而顿教相,则指发心一刹,即包含正觉,此中之“顿”自非是已觉(佛)针对大根顿说,而是从修证主体自身而言。基于天台“六即说”,众生非究竟即佛,但已是理即佛。故无论根顿、根利,顿教相均已存之于其中。因此我们可以说,化他为顿教,自行约顿教相。

依对“顿教”解释的思路,则“渐教”亦有教、教相二部。渐教唯局《阿含》、《方等》、《般若》,而渐教相则指历劫修行之次第。由此而推,则《华严》顿教亦有渐教相,因为佛陀对利根所说虽是顿教,但利根自修,仍需次第。而《法华》则超越了顿渐之范畴,因为《法华》“会渐归顿”,不同于《华严》初说,故非顿;有别于《阿含》、《方等》、《般若》隔历未融,故非渐。尽管如此,《法华》仍须双照、顿渐两相。

至于秘密亦有二义,智旭云:“一秘密教,谓于前四时中,或为彼人说顿,为此人说渐等,彼此互不相知,各自得益(《法华》正直,舍方便,但说无上道,故非秘密)。二秘密咒,谓一切陀罗尼章句,即五时教中,皆悉有之。”(《教观纲宗》)秘密教但存于四时中(不存在于《法华》中),此秘密性在于佛力之不可思议,由于佛知晓根性,故施教不同。对于此点,受施者只是收益,互不了知,故云秘密。秘密咒则纯就佛知宣教而言,其秘密性不在于众生昧于根性,而在于这是佛言,故是秘密。所以即便是在直说实相之《法华》时,亦有秘密可言。因为尽管众生根性成熟到能听《法华》之开权显实,但佛相对于众生,仍然是不可思议的。正如《法华》所云“唯佛与佛乃能究竟诸法实相”。

最后是不定教,同样有二义:“一不定教,谓于前四时中,或为彼人说顿,为此人说渐,彼此互知,各别得益,即是宜闻顿者闻顿,宜闻渐者闻渐也(《法华》决定说大乘,故非不定教相)。二不定益,谓前四时中或闻顿教得渐益,或闻渐教得顿益,即是以顿助渐,以渐助顿也(随闻《法华》一句一偈,皆得授记作佛,故非不定益也)。”(《教观纲宗》)意思是教之不定有二:一为根性不等之人或说顿,或说渐,但受教者互知;二为受益不等,

闻教与受益非正比关系。

智旭关于受益不等的说法颇值得关注，这表明他已注意到在说与听的过程中，不仅存在着一个能否听到的问题，还有一个听到什么程度的问题，这其实是对智者"各于一味得悟"的总结。智者说法，五味无高下，五味均可见佛性，故顿渐教平等，问题的关键是"闻教"以后的受益，闻顿教得渐益则不若渐教得顿益。由受益问题可以看出，"教"之本身不能解决所有问题，即便是这种"教"已经是针对众生根性的五味。从智旭对化仪的阐发，我们看到他在试图重新回到智者大师思想处的同时，已吸纳了宋元台教大师的诸多议论（如对"开权显实"的理解）。

第二节　智旭的圆教概念

如果说化仪为药方，那么化法为药味，这便涉及到天台圆教的概念。基于佛陀说法之顺序，智者将一代时教判为藏、通、别、圆四教，此为化法。与圆教相对应的五时是《法华》、《涅槃》，乃佛陀最后所说。天台宗自命为圆教，自有理论依据，其津津乐道的一条便是"开权显实"的原则（山家后学对此争论颇多，如柏庭善月的《山家绪余集》、继忠扶宗的《台宗因革论》等）。

教总是已证悟者（佛）向未觉悟者（众生）的开导。由于众生根性不同，生熟不一，故佛陀要通过善巧方便掖诱，以达到接引的目的。直待众生根性成熟，机缘已具，佛陀方才开讲圆顿之教，此即所谓开权显实。很明显，开权显实所设定的前提是：第一，佛与众生关系的单向性。尽管心佛众生三无差别，但由众生到佛不是简单的"即心即佛"就可达到，而首先必须学会倾听，也就是要"信"。信为功德之母，只有先信，才可能接纳佛言。第二，佛的自足性即教化的随机性。佛陀要依众生根性之高下而施以合宜之化法，因此"教"始终是"权"，最终目的是要通过开权以显实，使众生得以证悟。可以看出，天台大师创立的圆教概念中，包含着一种

"进步"史观和乐观主义情绪。尽管众生根性不一,但最终他们都会在佛的教化下渐受熏习,转换心性,同趋觉悟解脱之途。

天台大师的圆教概念自确立之日起,便成为天台以后发展过程中坚持的一面旗帜,无论是与华严、唯识别教相争,还是清除本宗异己,台教遵循的原则都是圆教。不过此圆教非彼圆教,圆教概念在天台不同的历史阶段实际被赋予了不同的涵义。回顾天台义学史,捍卫并发展智者大师学说者,舍湛然尊者,当为四明知礼。知礼的圆教观精妙而又充满吊诡,因为他的"圆教"的核心即是"性恶论"。

知礼的性恶论看似矛盾,其实隐含着深刻的意义。它承认佛不断性恶,当然不是否定佛的圆满性,而是说即便是佛,也存在着"性恶不断",即对空性阻碍的可能性。佛与阐提之区别在于,虽然二者均"不断性恶",但佛"达"于恶,故不染于恶。也就是说,佛存在的对空性的阻碍只是一种朝向阻碍的可能,而不是现实。相反,善根断尽的阐提不断性善,因为他也仍存在着趋向空性的可能性。基于这种性恶论,则佛与众生的关系不完全是一种上对下的宣说,而有一种主体间的横向关系。所以知礼以为生佛是俱闻俱说(见《再答泰禅师三问》,《教行录》卷四,《大正藏》卷四六)。

从这个意义上讲,佛、菩萨以性恶法门化度众生不仅是一种化他,同时也是一种自行,自行与化他相即。很明显,这种思想既基于大乘菩萨道精神,同时又融入了天台圆教之义。不过由于知礼性恶论对圆教之"即"的强调,从形式上看有混淆实相与世间相、圣凡之域的嫌疑,反而引起另一种意义的不平衡。因此在知礼之后,山家山外后学对此问题探讨极多,讨论的核心是:圆教的开权显实意味着什么?因为圆教无论怎么"圆",其不证自明的前提是,它是一种教。问题是如何在"教"的意义上理解开权显实呢?

智旭对圆教问题的探讨则是在元明天台学的基础上进行的,尤其考虑到了明代以后台贤融合这一背景,因此他对圆教的理解不同于知礼之

学。首先智旭基于"化法四教",指出圆教概念:

> 法尚无一,云何有四。乃如来利他妙智,因众生病而设药也。是思病重,为说三藏教;见思病轻,为说通教;无明病重,为说别教;无明病轻,为说圆教。(《教观纲宗》)

智旭以为"教"不过是一种因病而设的药,因此究为化他之权,此点与《法华》开权显实的精神是一致的。值得注意的是,智旭对藏、通、别、圆四教之判析,是从所治众生的"病"之轻重而论,这不是说教法因病之轻重而有深浅,病重则深,病轻则浅。相反,病之轻重反映的是众生对于佛法的领会程度,因此病轻就意味着教法所能开显的究竟程度就愈高。所以开权显实还是要和众生的根性联系起来,也就是要成熟根性,舍此而谈单纯的"教法"是无济于事的。就此而论,智旭理解的圆教概念与知礼对圆教的阐发并不相同。因为知礼自然也是约"药病"谈教,但他关注的是"药"与"病"的相即性,因而判别四教以"药"、"病"相即的程度而定,这与智旭是有所区别的。

从这一点上看,知礼自然是要开权显实,但更要即"权"即"实",故而"教"本质上又是"实"。而智旭理解的"教"则始终是一种"权",开此权而显实。对此,我们可以通过论述两人对四教的不同解说,来凸显他们之间的差异。

知礼论四教是着眼于"四谛"概念。所谓"四谛"即是苦、集、灭、道,为原始佛教的基本教义,其实也可视为对佛教解行的高度概括。知礼以"四谛"来衡量藏、通、别、圆四教,是要通过将四教教义还原为佛教的基本学说,来揭示诸教立论的圆融程度。故在《四种四谛问答》中,知礼试仁岳以四谛说,商量天台圆教。藏教为生灭四谛,通教为无生四谛,别教为无量四谛,圆教为无作四谛。前二教之法皆由业惑构造,后二教所有诸法则为佛性变造,其中圆别之异在于有无"即"义。

为此,仁岳约三而论圆教之"无作":一、药病相即,故烦恼即菩提,生

死即涅槃；二、实外无余，故诸法外别无实相，所谓“法住法位，世间相常住”；三、性恶融通，修性相即，即恶而修，故“性无所移，修常宛尔”。综此三义，圆教之“无作”可了。可以说，知礼之学的圆教，最终是要解说“修”的“圆”义。

对比知礼，智旭在解说四教中的任何一教时，亦以“四谛”、“十二因缘”等概念论之。如藏教是生灭四谛，思议生灭十二因缘；通教是无生灭四谛、思议不生灭十二因缘；别教是无量四谛，不思议生灭十二因缘；圆教是无作四谛，不思议不生灭十二因缘。但不同于知礼的是，智旭特别约“六即”（理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即）论四教。

“六即”的提出是天台宗为平衡“性具”的横义，而从纵向角度对修行所作的说明。智旭约“六即”而说四教，分为“当教”与“究竟”二义，前三教咸约当教各论六即，圆教则是究竟而论，因此“六即”本身也存在一个是否究竟的问题。智旭在“六即”上大做文章，是要强调同一“教法”亦有次第之分，有从不完善向究竟处发展的过程。因此，四教中有相互交叉之处。智旭说：

> 以藏通极果，仅同此教相似即佛；别教妙觉，仅同此教分证即佛。又就彼当教但有六即，未有即义，以未知心、佛、众生三无差别故也。是故夺而言之，藏通极果、别十回向皆名理即，以未解圆中故也。登地同圆，方成分证。（《教观纲宗》）

假如说圆教六即已涵摄三教六即的话，那么这就意味着相对于“权”的三教，圆教为“实”，由此“实”中含“权”。但智旭并未进一步推出“权即实”的结论，因为三教的“六即”只有“即名”，无有“即义”，也就是说三教未能了达“心佛众生，三无差别”之旨。

“心佛众生，三无差别”出自《华严》，本为大乘诸宗所共许，智旭以之作为衡量圆教的标准。在他看来，圆教不单是在果位上证达此点，而且在因位上即具此点。如圆教“理即”，智旭说道：“理即佛者，不思议理性

也。如来之藏,不变随缘,随缘不变。随拈一法,无非法界,心佛众生,三无差别。在凡不减,在圣不增。"(《教观纲宗》)而圆教之"名字即佛"则为:"名字即佛者,闻解也。了知一色一香无非中道,理具事造两重三千同在一念。如一念一切诸念亦复如是,如心法一切佛法及众生法亦复如是。"(《教观纲宗》)

智旭将圆教之"理即"表达为三法无差,则即佛就是即心即众生,如此圆教要开显的便是"心性"的圆融无碍。所以在《教观纲宗》中,智旭又说:"圆教谓圆妙(三谛圆融不可思议)、圆融(三一相即无有缺减)、圆足(圆常见事理一念具足)、圆顿(体非渐成),故名圆教。"(《教观纲宗》)

与知礼以无作四谛说"圆教"的"圆修"不同,智旭的"圆教"是要圆通诸教教法。他说:

> 此教名最上佛法,亦名无分别法。以界外灭谛为初门,当体即佛,而能接别接通。接别者,上根十住被接,中根十行被接,下根十向被接。按位接即成十信,胜进接即证登初住,接通已如通教中说。故曰:别教接贤不接圣,通教接圣不接贤。以别若登地,乃名为圣。证道同圆,不复论接。通八人上,便名为圣,方可受接。若乾慧性地二贤,仅可称转入别、圆,未得名接。若藏教未入圣位,容有转入通、别、圆义,已入圣后,保果不前,永无接义。直俟《法华》,方得会入圆耳。(《教观纲宗》)

这段文字中的"接"、"转"、"会"均是天台宗所说的修行境界。所谓"接"指通教或别教中的行人,由证本教之义而得接引入别、圆之教义;"转"指藏、通、别之人借助佛力或知识熏闻,转化自身进入更高境界;"会"则是指开显藏、通、别,直达圆教之义。依此,智旭以为圆教之修行境界最为圆满,因为圆教接圣亦接贤。这里所谓的圣、贤有特殊的意义,即以藏、通为圣,别、圆为贤。智旭的解释是:"藏通诠真,故见真即得名圣。别圆诠中,故见中方得名圣,见真仅可名贤也。"(《教观纲宗》)不同的修证境

界对圣、贤的理解不同,所以别、圆之贤实高于藏、通之贤。故圆教接圣接贤,即意味着不但别、圆之人能达圆教义,而且通教之人亦能达圆教义。

智旭对圆教的理解,更多地基于对闻教根性的圆融,此点与知礼以存在论的"圆备"诸法把握圆教是不同的。牟宗三先生曾经以圆融、圆备之别判释华严、天台,以为前者为"作用义的圆",后者为"存有义的圆",故后者方为真正的圆教。但从另一个角度言,华严的思路未尝不可以接受,因为"圆教"应该是既有无限之广度,又有圆融之纯度。事实上天台的圆教始于《法华》的"会三归一",即教法的圆摄,而诸法的圆摄是服务于此的,偏执于后者反有不圆之嫌疑。对于智旭而言,他就是要重新回到天台的立场,基于《法华》的"开权显实"来把握圆教,尤其是进一步将"教法之涵摄"诠释为"根性"之圆摄。如果说知礼的圆教更多地是对"法"的圆,那么智旭的圆教则倾向于对"人"的圆,这为众生树立最终成佛的信心提供了理论保障。

第三节　天台与唯识的融通

明代以后,天台教义与华严思想有融会之趋势,这表现在天台学者不再持极端的"性具"立场,而试图将"性具"与如来藏思想统一起来,这与宋明思想史上的理学向心学的转向有思维范式上的一致性。于智旭而言,他对天台佛学的解说是在这一大的思想背景下进行的,而突出天台与唯识的融通,调和性相之学,则是智旭天台学的一大特点。

晚明唯识学的兴起是佛教界非常重要的事件。唯识宗虽在唐初盛极一时,但传承数代后即告衰微,此后直至明代,不但作为一个宗派的唯识宗不复存在,而且唯识学也基本上停止发展。明代初年,唯识学也十分沉寂,到明武宗正德年间(1506—1521),鲁庵普泰法师得异人传唯识学,后注释《八识规矩颂》、《百法明门论》二书,由此展开了明末的唯识学

研究[①]。据圣严法师的研究,晚明的唯识学研究十分兴盛,缁素中醉心于唯识学的多为当时的高僧巨儒,如普泰、真界、正海、真可、德清、广承、明昱、通润、王肯堂、大真、大惠、广益、智旭、王夫之等。当然,晚明习唯识者虽多,未可与唐代相比。明末唯识学的众多学者多非以弘扬唯识为己任,更多的是在明末佛教融合这一大的背景下取唯识而补某一法门之不足。

作为教归天台、行归净土的佛教学者,智旭显然不是纯粹的唯识学者,故他对唯识研究带有很强的目的性,那就是要调和性相,尤其是要通过吸纳唯识之义来对四明学偏执的性具立场作一清理。此一主旨在《重刻大佛顶经玄文自序》中得到明确的表达:

> 性相二宗,犹波之与水,不可分隔。其流弊也,至分河饮水。此岂文殊、弥勒之过,亦岂马鸣、护法之旨哉?谓真如受熏,譬劫火洞然,虚空安得独冷。谓真如不受熏,譬劫火洞然,虚空何尝烂坏。故知得其语,合则双美;失其宗,离则两伤。《大佛顶》云:虚空,体非群相不拒诸相发挥。只此一言,两疑冰释。(《灵峰宗论》卷六之三)

从上引文字可以看出,性相之争的核心还是真如随缘,也就是说心与诸法的关系。如前所说,知礼判释圆、别之教不在于真如是否随缘,而在于此随缘是否是在"性具"的前提下展开的。理造即融事造方能保证真如随缘不变、不变随缘。因此,三千诸法不是随缘而生,而是宛然恒在。就此而论,天台山家是用"性具"涵摄了诸法之相,恰恰是突出了"相",正如《法华》所云"法住法位,世间相常住"。但智旭所讲的性相对立,不是指天台以"性"对"相"的消解,而是指"习台宗者昧于唯识,习法相者迷于圆理"。也就是说,是空宗与唯识二宗的对立。更具体地说,是中道实相与赖耶缘起间的矛盾。智旭是通过回到天台智者的立场来解决这一问题的。

---

① 释圣严《明末佛教研究》,东初出版社 1992 年版。

众所周知,智者曾对北朝地、摄二论师的缘起论予以批评,后世多执此点申明智者的实相立场。智旭对此给予了圆融,他说:

> 善夫智者大师有言,偏执法性生一切法,何异自生。偏执黎邪生一切法,何异他生。例而推之,纵谓法性、黎邪和合生一切法,何异共生。非法性、非黎耶生一切法,何异无因缘生。此之四句,无非是谤。倘妙达无生,不起性计,四句虽不可说,有四悉檀因缘,亦可得说。谓真如不思议熏生一切法,黎邪是可熏性生一切法,皆无不可。乃知智者真悟权实秘要,于经未来,悬合旨趣若此。(《重刻大佛顶经玄文自序》)

智旭以为,智者对四句批驳的主旨是要表达诸法"无生",倘若妙达此点,则何妨方便施说。由此,唯识的梨耶缘起也是可以接受的。就此而言,智旭其实以为"性具"说也不过是一种方便之说,不可固执。基于此点,智旭试图统一性具与黎邪缘起,其结合点就是《楞严经》的如来藏概念。对此,智旭说道:

> 大佛顶者,即心自性之理体也。随缘不变,融四科而惟是本真;不变随缘,妙七大而各周法界。喻冰水之始终,惟是湿性;譬太虚之群相,不拒发挥。十界一心,事造与理具遍摄遍含;一境三谛,横辨与竖历非并非别。依此成自行因果,故名如来密因修证了义;即此为化他因果,故名诸菩萨万行首楞严。因果妙修,全归性具;化他力用,宁隔体宗。二本明而金沙立辨;二义决而华屋有门。圆通既陈,信方便之无非圣性;圆根既选,知耳门之独利此方。明诲殷勤,戒乘俱及。道场安立,显密互资。无渐次而立渐次,能历之正助圆彰;即位次而非位次,所历之转依如幻。精研七趣,只因迷此大佛顶理而妄受轮回,谁达空华无别体。详辨五魔,本求悟此大佛顶理而中途成惑,那知妄想作根源。是诚一代时教之精髓,成佛作祖之秘要,无上圆顿之旨归。三根普被之方便,超权小之殊胜法门,摧魔外之实

> 相正印也。所以一念示人，灭业障如翻大地；依教行道成菩提，如观掌果。（《楞严经玄义》卷上，《蕅益大师全集》册六）

智旭将性具三千落实于心性上，这与山外派的思路是一致的。但与山外直截了当的真心观不同的是，智旭以为是要即当前一念而观。这在约境上虽同于四明的妄心观，而在观法上并不取知礼的"性恶"原则。知礼将"性恶"贯彻于观心，就是要以所观即能观，从所观中藉取观智，而非另援观智。所以山家、山外之观心虽有真、妄之别，但在观心之简洁上是一致的。智旭之观则强调观心的次第，转依的循序渐进，这样智旭就把唯识的法相分析与天台的观法结合起来。

首先，智旭对"唯识"概念予以澄清。天台指责唯识宗的一点，即是偏执"识"为诸法本体，故在破除法执后，又产生了对"识"的执著，终为不圆之说。对此，智旭以为"唯识"与中道实相其实是一致的。他说道：

> 马鸣依一心造《起信论》，立真如生灭二门，生灭何尝离真心别有体也。天亲依八识造《三十颂》，明真如即识实性，与一切法不一不异，真如何尝离妄识别有相也。龙树《中论》指因缘生法，即空、假、中，是生灭外无真如。《楞伽》云：心、意、识八种，俗故相有别，真故相无别。相所相无故，是真如生灭非一异。而护法菩萨于《识论》（《成唯识论》）中最出手眼，直云为遣妄执心、心所外实有境故，说唯有识。若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。噫！苟得此意，何至分河饮水哉？（《重刻成唯识论自考录序》，《灵峰宗论》卷六之三）

唯识不是指唯有"识"在，而是一种遣执的方便，在这个问题上大做文章，正是未达中道实相之旨的表现。智旭以为，要论唯识，必当言观心，如他在《成唯识论观心法要缘起》中说：

> 夫万法唯识，驱乌亦能言之。逮深究其旨归，耆宿尚多贸贸。此无他，依文解义，有教无观故也。然观心之法，实不在教外。试观十卷论文，何处不明心外无法。即心之法是所观境，了法唯心非即

能观智乎？能观智起，则二执空而真性现。所以若境、若教、若理、若行、若果，皆名唯识。（《灵峰宗论》卷六之一）

唯识其实也是在观心意义上而言，若舍弃观心而谈法相，则唯识就成有教无观。有感于性相对立之情势，“习性不习相，未有不颟顸者；习相不习性，未有不胶滞者”（《重刻成唯识论自考录序》），智旭以为为性、相二宗应该统一。尤其是针对性宗的大而化之，他以为唯识之学对天台颇有裨益，故在《重刻成唯识论自考录序》中写道：

尝论之，性随相转，何性不相。设不遍达诸相无量差别，安知妙性具足如斯染净功能。相本性融，何相不性？设不深知一性圆顿满足，安知诸相无非事事无碍法界。故台宗剧谈实相，必约百界千如。夫五位百法，独非百界千如之性相邪？百界千如，无非实相，五位百法独非实相邪？若不分别五位百法，真俗假实种种差别、种种不同，则所云点如明相，逦迤不同。一假一切假者，不几笼统邪？（《灵峰宗论》卷六之三）

智旭以为，唯识对法相的剖析与天台之立三千法是一致的，只是较诸后者，前者对“法”进行了更为具体的分别，但这种分别并没有破坏诸法体同的实质。我们以唯识的“四分”概念为例。玄奘得护法所传唯识四分说以解释心、心所法之认识作用，此四分为相分、见分、自证分、证自证分。所谓相分即指所缘之相，见分为能缘之用，自证分为自体对见分作用的证知，而证自证分则是自证分之再证知。四分概念的渐次确立是要保证“唯识”取相的有效性，正如智旭解释说：“相分若无见分以更历之，必不能知。则可例知，见分若无自证分以更历之，亦何能自知哉？”（《唯识心要》卷二，《蕅益大师全集》册一三）依此而推，则自证分亦须证自证分证之。

当然按照这一逻辑推论下去，证自证分之上又须更立证证自证分，如此便生无穷之过。但事实上，四分虽别而相即。要破除偏执，故以二

分破一，三分破二，乃至四分破三，这都可以理解为一种“方便”。而为了显示真理圆融，此四分又可依次而摄，回归为一心中，此即所谓的唯心。如此，“心”与诸法之间即建立起相即相摄的关系，所以智旭说道：“又四分体既无别，以体融用，用亦无别。故得说云：一色一香，无非中道，及唯色唯香等也。”（《唯识心要》卷二）

其次，基于唯识四分，智旭以为唯识宗的三性（遍计所执性、依他起性、圆成实性）不是相互割裂的，而是统一的。换言之，唯识四分是俱为遍计、依他、圆成，而不是离此四分别有圆成之性。以镜为喻，智旭以相分为镜影，见分为镜光，自证分为镜面（或镜），证自证分为镜背（或铜）。在《示讲堂大众并注》一文中，智旭说道：

> 一切（通指八心王、五十一心所）相分皆是心影（喻如镜像），一切见分皆是心光（喻如镜明），一切自证分皆是心体（喻如镜质），一切证自证分皆是心性（喻如镜铜。此四并是依他起性）。光影妄则体性亦妄（此妄含两重义：一，若于光影计有实我实法，则为遍计所执性。既执光影为我法，则并体性亦为我法，是四分皆成遍计也。二，虽不妄计我法，犹见光影二分之异，不了唯是一心，则坠依他起性。不惟光影是依他，并体性亦是依他。所以四分皆为依他性）。体性真，则光影亦真（此真不是离依他四分而别有真，只达得光之与影实非有二，惟是一心，云何于中有是非。是则不但体性即圆成实，而光影亦圆成实。故四分无非圆成实性也）。（《灵峰宗论》卷二之四）

既然四分本为一体，则四分之三性皆俱，这同天台山家的别理随缘思想有相通之处。山家以为理具三千故能事造三千，所以全修成性，全性起修，理事之间并无二元对立。唯识四分亦然，作为“所”的见相二分与作为“能”的自证分与证自证分虽有体用之别，但无用外别体之过。如智旭所说：

众生起过，只由见相二分，决不由自证及证自证分。以内二分终日在妄，终日恒真。且众生日用不知，无由起过。故相宗明其皆是现量，皆是挟带。只因举体成用，用既依他，体必同成依他。故四分皆属依他，不许单立见相为依他性，以用外别无体故。若了知全用即体，则体既圆成，用亦当下圆成。故四分皆即圆成，不许单立内之二分为圆成实，以体外别无用故。今人不达，若执四分皆是依他，于四分之外别立圆成实性，而云：真如与一切法不一不异，是犹舍彼已成绳之麻而别求未成绳之麻与绳相对。乃云：不一不异也。但不一耳，岂真不异也哉。呜呼！毫厘有差，天地悬隔，不变随缘，随缘不变之旨几为蚀书蠹鱼之见所乱。(《示讲堂大众并注》)

华严宗曾指责唯识之真如无觉知，故以别教无随缘意义。天台山家则基于“性具”理念，判华严为别教，以其有随缘义，但无圆义。华严尚且被斥，唯识随缘当更无圆义。智旭既要融通性相，对此自然要有所解释。智旭以为唯识四分本是全体即用，非于四分外别求圆成实性。只是后人不明白此点，妄以四分为依他起，而把圆成实与四分的体即关系给切断了。显然，当以依他起性解释四分之时，四分仅是所起之“用”，而所依之“体”则是真如，如此的真如随缘，诸法与真如的关系只能是非一而非异。若了达圆成实性就在四分之中，则唯识随缘同于圆教随缘。

第四节　智旭的台净融合思想

自明代起，由于佛教思想界普遍的唯心化倾向，净土与禅宗的结合更为紧密。在此情形下，如何调整台净关系便成为摆在天台宗人面前的一个难题。对于智旭而言，他既“私淑天台”，而又被尊为莲宗九祖，协调台净关系显得更为迫切。

作为净土宗师，智旭基于净土本位来融通台净关系。一方面，智旭不想简单地将净土纳入天台观心理论体系，因为这极易造成一种误解，

以为净土仅是一种方便、权宜,并无真实性,不是最终归依之所。另一方面,智旭为了避免净土形态的低级化、庸俗化,又竭力通过阐发诸宗融通来确立净土的理论意义和重要性。为了达到这一目的,智旭将净台关系作了重新诠释,以为二者间乃行与解、修与悟之关系,而非传统意义上的法门之别[①]。如此,净土不仅摆脱了以往的鄙俗形象,得与诸宗并列,而且获得一种殊胜义。因为最终归依净土时,此净土已非一凝然不变之状态,而是一种真正的力修解脱。

因此智旭对佛教解脱论予以新的理解。在吸收天台"一色一香无非中道",禅宗"不离世间觅菩提"等思想的基础上,智旭对《法华》的"法住法位,世间相常住"观点进行新的阐述。同知礼突出世间相与实相的相即不一样,智旭要表达的是"心性"如何使世间相呈现为实相,正如他所云:

> 举手低头,皆成佛道,开示悟入,妙在不别觅玄奥。无相不离有相,解脱不离文字,究竟不异初心。若以生灭心观一切法,设有一法过涅槃者,亦是生灭数。若以不生灭心会一切法,是法住法位,世间相常住。岂得漫云塔是土木,经是纸墨邪?急荐取可也。(《示无云》,《灵峰宗论》卷二之一)

智旭对色具的理解同明代的千松明得是一致的,明得就以为六即应在观行修证意义上理解,若已证达,则世间相自然呈现为实相。智旭不接受知礼纯粹的"色具三千说"的一个原因,就在于知礼的说法易于引起真俗的混淆,以及修证法门的衰落。智旭以为,判别真俗标准不在语言文字,而在修证,即所谓"真工夫"。"真工夫"之"真"便在于它是对心性真实地契合,所以问题的关键便成为契合心性的有效性。这种有效性的保证并不来自外在于己的因素,而只能是一种"切己"的体认。所以智旭说:"无论世法、佛法、动静、顺逆、语默,但发慧眼,熔习气,磨砺身心,增益我所

① 参见张学智《明代哲学史》,北京大学出版社 2000 年版。

不到者,即实工夫。”(《示印海方丈》,《灵峰宗论》卷二之一)

如此,智旭并不特别标明知礼鼓吹的“性恶”法门的重要性,因为关键不是法门本身,而是能否有“实效”,若有,则法门无择。同样,修证的“实工夫”与根性的高下无关,而只与有效性相连。基于这一思想,我们再来审视一下诸宗,则禅宗非高,净土非低。对此,智旭在《梵室偶谈》一文中予以特别强调。他说:

> 今之知识,每于利者令参禅,钝者教念佛。是参禅唯被上根,念佛唯为中下也。夫禅不曲被中下则谤禅,念佛不被上机则谤教。禅教俱谤,扇以成风,遂令禅作虚名,念无实行,可悲也。讵知参禅、念佛及修教观,各有夙根。一一根性,各分三品。……念佛第一品人顿悟自心是佛,念念圆明;第二品人,深信自心作佛,念念入理;第三品人深信佛力无量,念念灭恶。此复四种,谓:念佛自性,念佛相好功德、念佛名号,念佛形象。此四各通三品也。(《灵峰宗论》卷四之三)

智旭以念佛、参禅与“夙根”有关,而与根性无涉,这样净土作为修行法门的地位得以确立。这既为重新把握佛教理论提供了一视角,也为具体的修行实践指明了方向。就前者而言,智旭把佛教义学置于解脱论这一主题下,摒弃了当时僧界的空疏之风。就后者来说,净土成为修行之中心环节,归心净土不再是一种退求静止的状态,而是一种实修。从这个角度看,智旭有统一涅槃论与净土论之倾向,因为归心净土就是归心涅槃。

智旭将净土由一种修行法门(特别是末法时代的方便权宜)提高到佛教的核心主题高度,这当然不意味着烧香、磕头、诵经念佛即可得解脱,因为需要的仍然是真工夫。用智旭的话讲,念佛也要有“真工夫”。在《示法源》一文中,智旭说道:

> 念佛工夫,只贵真实、信心。第一要信我是未成之佛,弥陀是已成之佛,其体无二。次信娑婆的是苦,安养的可归,炽然欣厌。次信

> 现前一举一动，皆可回向西方。若不回向，虽上品善，亦不往生。若知回往，虽误作恶行，速断相继心，起殷重忏悔。忏悔之力，亦能往生；况持戒修福，种种胜业，岂不足庄严净土，只为信力不深，胜业沦于有漏。又欲舍此别商，误之误矣。但加真信，一切行履，更不须改也。(《灵峰宗论》卷二之一)

在此段文字中，我们清楚地看到智旭对涅槃与净土的沟通。念佛之真即在念佛是未成佛之佛念已成之佛，故只要信念真实，即可往生，往生即为成佛(涅槃)。这一观点自然不为时俗认可，所以智旭一再强调要有大信心，如此方有真实有效性。

通过以上论述，我们不难发现智旭思想体系中更深层的东西，即解脱成佛与其说是一个知见问题，不如说是一个精神、心理问题。众生熏染于世俗，无有出离之心，故需要有一个根本性的价值颠覆方可生大信心，才能真正实修实证。因此对于智旭来说，解脱论之难题不在于对解脱可能性的论证(南北朝诸师言之甚详)，而在于对如何生起求解脱心的探讨(这其实是承继宋代佛教尤其是天台宗的主题而来)。智旭不无忧虑地看到当时佛教界不容乐观的一面，在《示梦西》一文中，他写道：

> 欲坐断凡圣情解，顿明佛祖心源，不可丝毫夹杂。然所谓夹杂，正不在看经寻论，乃在世间利名烦恼、我慢悭嫉放不下。尝见主宗乘者，动以经论为杂毒，反置习气于不诃。岂知古英杰凡情先尽，故但扫其圣解。今人浊智流转，不向痛处加锤，云何出得生死？(《灵峰宗论》卷二之一)

智旭居然将“了生死”简单化为“放下”二字，这自然不是对言教的简单否定，因为于那些不认文字的狂禅，智旭一向予以痛斥。他要强调的是，若非寻章摘句，刻意为之，语言文字应是求解脱的一种助缘。而文字禅则是一种未达心性、不能放下的表现，之所以没有放下，乃在于习气未扫。真正切实有效的解脱之路，应是“先立夫其大”，凡情先扫，而不是相反。

由此智旭特别指出了"痛念生死大事"的意义。

智旭的解说自有其切身体会,但从另一个角度言,又有不尽圆融之处。智旭所重之"信"自佛教体系内部言之,自然是不证自明的。但在一个多元化的文化体系中,"信"并非是给定的,恰恰是要用力量去争取。从学术上讲,便是要通过"论证"来立己而服人。因此,语言文字不仅是自行化他之工具,也是理论体系自身得以朝可能世界开拓、展开的承载。由此,我们可以归纳出两种对"信"的态度:一是通过"论证"而折人,一是通过"实证"(实修)而己服,这是智旭所推崇的。

但大信心如何而起呢?智旭其实仍有一理论准备期,即"解"。按智旭的意思,无解便无真修。但解与修之关系到底如何呢?由真解一定会导致真修吗?这是智旭本身也是要加以论证的。所以我们看到,智旭试图在理论上平衡两者,但最终还是陷入了信仰至上主义中。当然,智旭的巧妙处在于他将信仰与实修联系起来,所谓生大信心不是空喊口号,而是要实实在在地修,故"信"便转化为"行",而"信"之生起问题也就变成"修"的有效性问题。这样,信修不离,保证"修"(行)的有效性即是对"信"的坚持。

从这一点看,智旭的"惟恃信心"又未走上一条形式化的信仰之路,而是赋予日常践履以意义。如果说禅僧的"担水砍柴无非妙道"强调的是佛道的遍在的话,那么智旭的"信"亦是体现于日常修行之中。既然如此,不仅信修的二元性,而且行解的对立也将得以消解,从而统一于"修"这一大的范畴中。所以智旭说:

> 真学以解行双到为宗趣,非开解无以趋道,非力行无以证道。而解行又有大小、顿渐不同:若但求一出生死法门,自度脱者,小解小行也;若遍通一切法门,自利利他者,大解大行也。若先解后行者,渐也;若知解行同时,随文入观,不离语言而得解脱者,顿也。(《示真学》,《灵峰宗论》卷二之一)

可见“修”若有真实大义，须解行双具。此时并无解行先后之序，亦无自利利他之分，故有“不离语言而得解脱”。这种解脱自然是和“生死即涅槃”的解脱论遥相契合，并且是对它的进一步发展。

智旭已经视“净土”为归心之旨，将涅槃与净土统摄于心性范畴下，这消除了对净土、涅槃二者高下权实之判释。不过从学理上讲，权实关系仍是一个有待解决的问题。如果说宋代天台山家是以三谛间的敌对相即来呈现实相的权宜性的话，那么智旭则偏重于立于心性，将达性之“达”理解为“权”。换言之，“达”本身是“实”，而“达”之具体方式则是“权”。从语义学角度言，二者之间即是语言与实相的关系。智旭既云“不离语言文字得解脱”，此“不离”不仅是工具意义上的不可离，亦是存在论意义上的不可离。所以对“方便”的探讨实际涉及到对净土地位的确立。

基于此，我们来看一下智旭对“方便”的解释。在《示王心葵》一文中，智旭说道：

> 《法华》一经，殷勤称叹方便。须知有世间方便，布施爱语、孝悌忠信等是也。有出世间方便，苦空无常、无我不净、数息因缘、远离知足等法门是也。有出世上上方便，十波罗密、四摄四辩、八万四千三昧总持等是也。有不思议胜异方便，信自性中实有西方，现成佛道之弥陀、如来，唯心中实有庄严之极乐世界。深心弘愿，决志求生，不惟上上方便是其资粮，将世、出世一切方便，无非往生左券。此法门中点铁成金，手段不历僧祇，顿阶不退，名绝待妙法也。（《灵峰宗论》卷二之一）

在上面这段文字中，智旭给出了对“方便”的新理解。按传统的解释，方便相对究竟，乃指佛、菩萨针对不等根性，开讲不同，以诱掖众生，这其实已包含了方便与究竟间的二元对立。为了调和这一矛盾，《法华》提出“开权显实”的原则，以为“实”不离“权”，如莲子之与莲花。智旭自然是

继承了《法华》的思想，不但如此，他还将“方便”由一种方法论上升到存在论的高度。因为不仅有世间方便，还有出世间方便。不但有出世上上方便，还有不思议胜异方便。如此，“方便”超越了世间法的范畴而成为世出世法所普遍具有。这表明，“方便”尽管不是“究竟”，但也只是相对于“究竟”，而并非指有别于究竟的什么东西。否则的话，“究竟”也将成为一种东西，反落到“所执”之境地。

考虑到“究竟”属于只可意会、不可言传之境，则“究竟”非离语言文字，而正是要即语言文字而凸显“究竟”。用国画之烘云托月法喻之，虽不甚确切，原理一致。因此，“究竟”虽为究竟，总是要“方便”地“在”，而这种方便又总是缘于特定语境之语用上的方便。所以“方便”自身是不定的，不可拘泥于以世间法来“方便”出世间法。相对于更为究竟之境时，出世间法自身又何尝不是一种方便呢？既然“方便”已不再局限于世间法概念，这便暗示了“究竟”亦不应局限于出世间法内，由此方便、究竟的概念需要重新定义。“方便”是对于“究竟”的方便，是为了更好地开显“究竟”的方便，而不是为方便而方便。

依智旭的逻辑推下去，“方便”是无有止境的，但他最后还是设定了一种“不思议最胜义方便”，即“信自性中实有西方，现成佛道之弥陀、如来，唯心中实有庄严之极乐世界。深心弘愿，决志求生，不唯上上方便是其资粮，将世出世一切方便，无非往生左券”(《示王心葵》)。由于“唯信西方净土”这一方便是以一切世出世方便为方便，故其为最高之方便。

在坚持净土优先性的前提下，智旭还援教入净土，以天台义理开掘净土之新义。这主要表现在智旭的“约信观佛”。

宋代台净合流的一个表现，便是以观心统摄念佛，即所谓约心观佛。智旭既然是肯定净土的殊胜性，自然不能持单纯的约心观佛，所以智旭尤其强调“念佛”的意义，其中又以“持名念佛”为净土之第一法门。智旭说道：

若欲速脱轮回之苦，莫如持名念佛，求生极乐世界。若欲决定

> 得生极乐世界，又莫如以信为前导，愿为后鞭。信得决，愿得切，虽散心念佛，亦必往生。信不真，愿不猛，虽一心不乱，亦不得生。（《持名念佛历九品净四土说》,《灵峰宗论》卷四之二）

念佛之关键在于信愿，而不在于是散心还是定心，因为散心、定心只是决定净土的层次，而定当往生净土则无别。智旭主张，持名念佛可分为九品四土。关于四土，他说：

> 信愿持名，消伏业障，带惑往生者，即是凡圣同居净土。信愿持名，见思断尽而往生者，即是方便有余净土。信愿持名，豁破一分无明而往生者，即是实报庄严净土。信愿持名持到究竟之处，无明断尽而往生者，即是常寂光净土。（《持名念佛历九品净四土说》）

显然，智旭理解的持名念佛的关键是破除烦恼、无明，而持名之所以能达到断无明的结果，则在于此"持名"其实是建立在"观心"背景下。对此，智旭予以了解释道：

> 所持之佛名，无论悟与不悟，无非一境三谛；能持之念心，无论达与不达，无非一心三观。只为众生妄想执著，情见分别，所以不契圆常。殊不知能持者即是始觉，所持者即是本觉。今直下持去，持外无佛，佛外无持，能所不二，则始觉合乎本觉，名究竟觉矣。（《持名念佛历九品净四土说》）

智旭以为，所谓持名就是以一心三观观一心三谛，而此能所本来一体，故所持之名不外于能持之心，若达此（也就是能"持"下去），则无明即破，得证究竟之觉。从这个意义上讲，"持名"不是一种外在形式，而是观心的另一种表达。智旭对"信愿"的强调正是"观心"自身的要求，即"深信现前一念，全体法界"。

在智旭看来，观心非是狭义的"观门"，而成为一普遍的修行法门。在《复程用九》书中，智旭说道："圆顿行人，春夏秋冬，无非观心之期；昼夜六时，无非观心之会；行住坐卧，无非观心之事；说法听法，无非观心之

缘。"(《灵峰宗论》卷五之二)既然时时可观,事事可观,则要求观不离行者,行者不远观,二者统一。所以他又说:

> 知一念圆具三德,事理两重三千,互遍互融,深生信解,名为慕。此境不现,是止观力微。发勤精进,誓以十法成乘名为怨。如此努力,钝逾般陀,发明有日。倘悠悠忽忽,纵利如蓝弗,敏过达多,无济也。(《示慧幢》,《灵峰宗论》卷二之一)

因为"观"与行人的亲近性,观心能否发挥作用不在根性,而在信愿,这其实与智旭对"教观关系"的理解是一致的。

基于对化仪的"通别"的理解,智旭建立起对三观的新的理解模式。智旭以为,约化仪教可立三观,即顿观、渐观、不定观。因为秘密教是不可传的,所以不可约秘密教立观。此三观与智者大师所云的三观(圆顿止观、次第止观、不定止观)不同,"今此三观,名与教同,旨乃大异。何以言之?顿教指《华严经》,义则兼别;顿观唯约圆人,初心便观诸法实相,如《摩诃止观》所明是也"(《教观纲宗》),渐观、不定观亦约圆人。所谓圆人,不是指根性已圆顿具足的人,而是指在教解方面已圆的人。圆人解义已圆,但行修未圆,故需次第,或超越次第,所以才有同为圆人,而顿、渐、不定观法不同。

智旭对顿教与顿观之区别表明,圆人闻听顿教不必收到圆益,因为圆解不等于圆观,也就是说,在圆人之中还有根性之别。对于此点,有人表示不理解,以为"但说圆顿止观即足,何意复说渐及不定"?(《教观纲宗》)这一反问实际上是基于这样一个设定:圆顿止观本身提供了了达中道实相之法门,无干根性。智旭已看出这一点,故解释说:"根性各别,若但说顿,收机不尽。"这一回答马上引来对方新的诘难:"既称渐即不定,何故惟约圆人?"假如说要考虑到众生根性不等的话,为何在谈渐、不定观时也是针对圆人?很明显,对方是将"圆人"概念误同为"利根"概念。其实前一"圆人"概念是对教解已圆之人的一种抽象,无涉根性。"圆人"

是观心之必要前提，但并不决定“观心”的类型，根性的差异性才是选择观法的因素。正如智旭所云：“圆人受法，无法不圆。又未开圆解，不应辄论修证，纵令修证，未免日劫相倍。”（《教观纲宗》）

基于观心的原则，智旭把“净土”置于“观心”范畴下，以为净土之行已是“圆人”的行法，故修净土不可执著净土名相。他说道：

> 夫幻境侵夺，不惟顺流俗而俱化也，即厌流俗而切思远离，亦名侵夺。以一切境界，全是无明变现，无明变现之性，全即法性。由不达故，横生欣厌。趋无上菩提者，不得随顺幻境，亦不得厌离幻境，但了幻境即法性，悲长夜之在迷。以悲迷故，起无作二誓，欲拔性德之苦。以了性故，起无作二誓，欲与性德之乐。发此心已，则一切不如法境界，触目警心，无非助发菩萨资粮。《起信论》云：菩萨见法欲灭，护正法故，发菩提心。有见众生苦而发菩提心，正谓此也。（《示未能》，《灵峰宗论》卷二之一）

智旭一方面以“信”为观心之前提，另一方面再次强调信与智（观心）之关系。在《示慈昱》一文中，智旭说道：“佛法大海，信为能入，智为能度。信如坚舟，智如柁师。余五度万行，皆舟中器具也。须时时念生死苦，警悟无常，不得沉迷五欲。”（《灵峰宗论》卷二之一）智旭的意思是：人有信心，无有智慧，徒增烦恼；有智慧，无信心，增长邪见。二者不可或缺。

因此，智旭力弘净土、归心佛国的原因，即在于佛教之根本主题只有一个：了脱生死。所以“学道一要，真为生死”，否则“饶你有志气、力量，只作世间豪杰，断不能为出世圣贤”（《示元白》，《灵峰宗论》卷二之一）。所谓“真”，一是指主观上发心，二是指能否“彻底了达”。前者属于信心，后者则为气力与智慧。虽然后者与根性的厚薄、利钝有关，但智旭思想中潜含了一点，即“信”不仅能发大心，也能开发你的智慧。如此，“信”与“观”统一于净土法门中。

智旭以天台理论结合念佛，还有对抗“参究念佛”的用意（此点圣严

法师在《明末佛教研究》一书中言之甚详)。智旭时代,念佛净土法门众多,大致归纳,约有《阿弥陀经》的持名念佛,《楞严》的忆念念佛,《观经》的约心观佛、观佛实相。此外,由于禅宗对净土的渗透,智彻禅师更开参究念佛之门。对于以上诸多法门,智旭均予以认可,独对参究一门有所异论,以为有混同禅宗之嫌。

智旭对参究念佛不满的原因,并不在于这一法门本身(因为智旭说云栖大师虽主净土亦不废参究),关键在于行者由于参究念佛,反倒生障,不复有往生之愿。这样,作为敲门瓦子的参究于净业非但无有助益,反滋大害。为了说明持名念佛的意义,对于参究高于念佛的说法,智旭予以辩驳说:

> 云栖大师发挥念佛法门,曰:有事一心不乱,理一心不乱。说者谓持名号是事一心,参谁字是理一心,亦何伪也。夫事一心者,历历分明,不昏不散是也。理一心者,默契无生,洞明自性是也。是参时,话头纯熟犹属事门;念时,心佛两忘,即归理域。安得事独指念,理独指参也。又参谁字,谓之究理则可,谓理一心不可。然非其人,即究理亦未可轻易。何以故?事有挟理之功,理无只立之能。(《梵室偶谈》,《灵峰宗论》卷四之三)

智旭以为,不可简单地将念佛之约事、约理与持名、参究对应起来,因为一般参禅所达之境界未及念佛究竟时的"心佛两忘"。无论是参究还是持名,最为关键的还是真工夫。智旭虽然不主参话头,但也不是一般意义上反对参话头,他就曾经说过:

> 今人患不在提话头,患不知所以提耳。患不在废万缘,患废不尽耳。亦不患教人提话头,患不知所以教耳。且万缘既废,身心世界何以依然不废。废恶不废善,犹在人天;废善不废恶,报必三恶。舍人天而趋三恶,谓之有智可乎?又身心世界既不能全体放下,则真实话头必不能直下承当。以悠悠泛泛心而提笼统话头,自诳也。

> 于悠悠泛泛人而笼统教提一话头，诳人也。以诳人之师诳自诳之弟子，法门抑何罪乎？故云栖曰：人以为佛法复兴，吾以为宗风大坏也。（《梵室偶谈》）

可见，智旭以为云栖虽主张参究念佛，但也不是概以参究为是。参究的关键在于能不能直下而参真实话头，也就是所谓"真工夫"，这就牵涉到"参者"自身的根器。智旭以为，任何一种法门总是与某一特殊根性有关，这种根性只是法门特殊性的要求，而与根性的高下无关。因此按智旭的理解，唯有三种人可以参话头。他说：

> 一者，夙具灵根，著手便判，身心世界全体放下。金刚宝剑，当下提起，直待大事了毕，然后或见知识，或观契经，印证自心，接引后学。二者虽道路未甚明白，能依真实具眼宗匠，死心参究。到歧途处，自能为我指点；到根节处，自能为我解辟；到转关处，自能为我拶入。三者，既未深明道路，又无真师，必洞彻教理方死心参究。虽不能通三藏终典，《楞严》一部不可不精熟也。譬如独自远行，若不预问路程，断断必有错误。（《梵室偶谈》）

从智旭的叙述可以看出，参禅要求参者必有能参之"质"，由有此"质"，方能参进去，否则终为虚张声势，徒具形式。比较而言，智旭强调持名的胜义，因为持明对行者的要求只是"信愿"。由于信愿与观心的统一性，如智旭所说的"止观以信入，参究以疑入"，持名念佛较诸参究念佛更妥帖可靠。

故同样是谈"唯心净土"，禅者主张"净心即是西方土"，而智旭则提出"西方即是唯心土"，以果明因，即于众生当下一念妄心而言净土。他曾说："止观之功，全即明净之体，惟静故明，惟明故静。……正不必厌恶妄想，直须觑破妄想无性。"观心不是要弃离妄心，而正是要即此妄心而达其真性，所以又说："以不思议一心三观，深体达之，则恶无记心尚成不思议境，况善心哉？"（《示慧幢》，《灵峰宗论》卷二之一）两相比较，智旭更强调"净土"的真实性。因为这种真实性正是"唯心"的要求，所以针对禅

者对念佛求生西土嗤之以鼻，智旭反驳道："汝谓阿弥陀佛在性外，极乐国土在心外邪？心性亦太局隘矣。即汝所谓不念不求者，非恶取空邪？"（《梵室偶谈》）

智旭以为不能把心性理解为"空"，否则净土就是外在于心性，这样虽有念佛之名，而无往生之愿。针对彻悟者无须往生之说，智旭批评道：

> 普贤愿王，导归极乐，初地至十地，皆云不离念佛。怡山发愿，承事十方诸佛，无有疲劳。百丈清规，课诵送亡等事，无不指归净土。故天如云：若果悟道，净土之生，万牛莫挽。云栖云：悟后不愿往生，敢保老兄未悟。是知凡言不必生土者，皆是增上慢人，非真入菩萨位者。（《参究念佛论》，《灵峰宗论》卷五之三）

显然，台净结合并不废往生净土，而禅净合流后的无愿倾向则十分明显。就此而言，智旭以为参究念佛是权非实，是助非正，"虽不可废，尤不可执。废则缺万行中一行，执则以一行而碍万行"（《参究念佛论》）。对净土的不同理解，反映了台禅性具、唯心的不同立场。[1]

智旭在念佛法门上坚持持名念佛，但从究竟义而言，念佛、观心、参禅三者又是统一的，因为一切法无非即心自性，他说：

> 夫吾人现前一念心性，虽昏迷倒惑，灵知终不可灭。虽流转纷扰，本体终未尝动。此岂非寂照真源，止观血脉，定慧根据乎？究此现前一念心性，名为参禅；达此现前一念心性，名为止观；思惟忆持现前一念心性，名为念佛。盖念者始觉之智，佛者本觉之理也。就此念佛法门，有念自佛、他佛、自他佛之不同。若单念自佛，与参禅止观全同；若单念他佛，与参禅止观亦异亦同；若双念自他佛，与参禅止观非异非同。（《念佛即禅观论》，《灵峰宗论》卷五之三）

就此而论，念佛与观心、参禅有重合处，但念佛之内涵要远大于后两者。

---

[1] 参见圣严《明末佛教研究》，东初出版社1992年版。

可见，智旭虽以观心解释念佛，但最终又是以念佛涵摄观心以及参禅，这体现了智旭的净土本位思想。

智旭的天台思想是对元明以后天台教义的总结。元代以后，天台山家极端的性恶思想并未得到自宗多数人的响应，强调诸宗融合、尤其是调和台贤已成为天台教学的主导趋势。其间虽有虎溪怀则以"传佛心印"确定"性恶"之旨的地位，亦有幽溪传灯以"性善恶论"彰显天台性恶之意义，均无法改变天台宗的这一发展方向。智旭天台学的总结性意义体现在：一方面，他在吸收元明天台思想的基础上，试图通过重新回到智者的教观体系，将天台教义进一步推进；另一方面，基于净土本位，将天台教义与净土法门融合，从而完成北宋以后台净交融的发展逻辑。

第十九章　近代天台佛教概述

佛教在近代中国（这里的近代概念是从清代中期算起）扮演了非常独特的角色。在结束了康乾盛世的辉煌后，传统体制的局限性日渐明显，面对西方文明的侵入，清朝政府未能表现出足够的应对挑战能力，国势日衰。在这样一个大的历史背景下，有识之士纷纷殚精竭虑以思振兴之策。从思想领域看，一个普遍趋势便是要在主流的思想形态外，开掘出更多的思想资源，如今文经学的盛行、佛教唯识学的兴起。由于唯识学是清季知识界的显学，这多少会让人产生误解，以为晚近佛教的振作仅限于唯识，从而对于这一时期的佛教不能作全面把握。事实上，一般所言的唯识学的兴起已属晚清后期，且主要局限于支那内学系与知识界，而佛教在整个近代的开展实有更为丰富的内涵，其中天台佛教的近代传承便颇有探讨的价值。

第一节　近代天台佛教与居士

智旭之后直至清季，天台宗的谱系虽然依然维系[1]，但名德高僧罕

---

① 蒋维乔先生认为，天台宗自蕅益智旭大师以后，一变而为灵峰派，后来的灵耀即是承继这一系统而来。参见蒋维乔《中国佛教史》，上海书店 1989 年版。

见，未再涌现出特别杰出的人物[①]。较为出色的天台僧人，如康熙年间的灵耀，号全彰，著有《四教仪集注节义》(一卷)、《摩诃止观贯义科》(二卷)。又如乾隆年间的性权，撰有《天台四教仪注辅宏记》(十卷)。值得注意的是，在教界呈现不振之势的同时，近代居士对天台教学的研讨倒是呈现活跃景象。

近代居士对佛教的关注，与居士的经世思想有着非常密切的关系。为救世弊，清代中期以后经世致用之学勃然而兴，魏源、包世臣等人都是当时的著名人物。支撑经世之学的理论基础，一是今文经学(公羊学)，二是佛学。前者主要为士人提供一套政治哲学理念，而后者则更深刻地体现在对士人的价值关怀、情感慰藉上。

清代众多经世之才的代表人物，为近代革新之父龚自珍(1792—1841)。龚氏出身三代京官之家，早年受到严格的家学训练，后从庄绶甲、刘逢禄习公羊经学，由此奠定了他基本的为学旨趣与经世倾向。由于科第不甚如意，龚自珍未纳入清朝既有的学者发展模式中，而是游离于体制之外，广泛结交天下名士及方外之人，这使得他可以站在较为客观的立场观察社会时弊，提出颇有见地的变革主张，他的"已亥杂诗"之一云："九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。"的确展现了龚氏的个人意志和救世之心。

龚自珍与佛教的结缘是在青年时期，这与龚氏早年杂学、遍交师友有关。他在佛学上的第一位导师为江沅，而江沅又是清代著名居士彭绍升的学生，这表明龚氏佛学具有非常鲜明的居士色彩。据吴昌绶所编《定庵先生年谱》记载，自珍与江沅、钱东父以及僧人慈风交好，"皆奉彻悟禅师之书，笃信赞叹"，但龚氏的佛学造诣主要还是通过与居士的交往研讨，以及自己的阅藏取得的。如《年谱》所记，龚自珍于清道光四年

---

① 周叔迦先生在论及清代天台佛教时，甚至只以"天台宗在清代极少名德"一句话概之。见《周叔迦佛学论著集》(上)，中华书局 1991 年版。

(1824)守母忧期,与苏州吴县贝简香、江沅"校契唐释宗密《圆觉经略疏》二卷,庋版苏州娄门内三家屯善庆庵"[1]。同年,自珍在北京结识睿亲王之子镇国公容斋居士,此人好读内典,且通蒙、藏等多种文字,故得比勘译本,校订文字,对自珍日后的佛学研究影响很大。

龚自珍于佛教诸部均有涉猎,而对天台尤为用力,在去世的前两年(道光十九年)还曾访求天台宗各书印本。自珍对天台的关注既与其本人的夙缘有关,而他力求从天台佛教中抉取精神资源,从而激励或支撑经世行为,则是更为重要的因素。因此我们看到,龚自珍对天台学的研究虽然不是很有体系,却有一以贯之的思想原则作为指导,那就是并不以一家之言作为立说依据,也不完全相信经典的权威性,而是在融会诸宗(尤其是禅宗)的基础上,对天台的基本思想予以重新表达。这种诠释从学术角度言也许未有特别深刻之处,但它的意义正在于不拘泥于已有的模式,而试图有所突破。

龚自珍对天台学的研究首先有其版本学的依据,他的新解说与他对天台经典的质疑联系在一起。这主要表现在他对《法华经》内容的判定取舍,得出"《法华》非一书,二十八品乃混杂而成"的结论。

《法华》为经中之王,天台僧人尊奉至极,作为天台子弟,龚自珍对于此经的权威性并无异议。不过他以为,此经虽极尊贵,但汉文译本则有讹误。他说:

> 《妙法莲华经》入震旦之一千四百四十四年,为大清道光之丁酉岁。龚巩祚始正之曰:译者误也。误奈何?曰:此书实二部,各有序、正、流通,合并之,误者一。前经十品,后经十一品,无二十八品,今二十八品,其七伪也,其一别行也,误者二。二经各有蔓衍,后经尤杂糅,译者不察,误者三。颠倒失其次,移《安乐行品》于后经之中间,误者四。移《嘱累品》于《药王普门》诸品之上,使已没之宝塔复

[1] 王佩诤校《龚自珍全集》,上海古籍出版社,1999年版。

有言辞，使未离佛侧之文殊来自大海，疑惑众生极矣，误者五。又告之曰：第五事，晋译、隋译不误。（《龚自珍全集》第六辑）

《法华》汉译本有三，即姚秦罗什所译《妙法莲华经》、西晋竺法护译的《正法华经》以及阇那崛多所译的《添品妙法莲华经》。其中罗什本为二十八品，后二种均为二十六品。龚自珍这里所针对的版本是罗什本，他指出此本的五处错误：一、合二部经为一部；二、前后二经分别为十品和十一品，余者为伪；三、二经文字都有蔓衍不通之处，后经尤甚；四、《安乐行品》应在前经；五、不当移《嘱累品》于《药王普门》诸品之上。

龚自珍的质疑主要集中于《法华》七品之伪，此七品为《法师品》、《持品》、《分别功德品》、《随喜功德品》、《如来神力品》、《陀罗尼品》、《普贤劝法品》。他以为此七者均可删除。因此《法华》的正常目次应是：序品第一、方便品第二、授舍利弗记并说火宅喻品第三、须菩提迦叶等说穷子喻品第四、草药喻品第五、授迦叶等记品第六、说大通智胜如来并说化城喻品第七、授五百弟子记弟子说衣珠喻品第八、授学无学人记品第九、安乐行品第十。以上为《法华经》第一会。《法华经》第二会为：见宝塔品第一、授提婆达多记龙女献珠品第二、从地涌出品第三、如来寿量品第四、常不轻本事品第五、药王本事品第六（此品今删少半）、妙音菩萨来往品第七、普门品第八、妙庄严王本事品第九、法师功德品第十、嘱累品第十一。

从龚自珍对《法华》目次的重新删定可以看出，伪品集中于《法华》后会。自珍以为可删的理由分别是：《法师品》乃"辨士之虚锋，墨士之旁沈"；《持品》"无意义，非佛语"；《分别功德品》与《随喜功德品》则是"凡校量罪福，最繁重。间文之谆，三十倍于正文，非佛语也"；《如来神力品》则是"无实义"；《陀罗尼品》乃是"一切陀罗尼，皆宜别行在密部，于此经发其凡"。至于何以删除《普贤劝法品》，自珍的言辞更为激烈，以为此品乃"伪经之最可笑者。凡恫喝挟制之言，皆西竺蛆虫师所为"。（见《龚自珍全集》第六辑）

对于汉译《法华经》颠倒、重复、蔓衍的原因，龚自珍的解释是：

> 西土有诸讲师，家置一编，户抱一偈，名闻利养之故。造作文字，有经之臣仆，有经之舆台，舆台又有舆台焉。假如西土人来谭《春秋》、《论语》，我土儒者，取《春秋》、《论语》付之，又误取二书之注疏付之，又误取二书之近世制举文付之，又误取制举文之坊刻评论付之。西土人不别也，尽译之以归。《法华》二十八品之东，亦若是乎？（《龚自珍全集》第六辑）

儒家经典的核心是经(传)，注、疏等为对经的阐释性文字，扩而言之，科举之文以及相应的评论亦可纳入此范围。虽然这些"注释"之文围绕经之文本展开，辨析敷陈，但二者泾渭分明，未可混淆。天竺(或西域)之佛典亦然，有"本文"与附属之文，二者虽连缀相属，实有区别。中土译者不明此理，不拣文字之制，遂有此过。

敢于挑战经典的权威性，这需要极大的勇气，龚自珍显然不是兴之所至。对此，他甚至已做好了下地狱的准备，他说：

> 凡我所说，不合佛心，凡我所判，不合阿难原文，我为无知，我为妄作，违心所安，诳彼来学，我判此竟，七日命终，坠无间狱，我不悔也。如我所言，上合佛心，我所科判，上合阿难原文，佛加被我，智者大师加被我，我疾得法华三昧，亦得普见一切色身三昧，见生蒙佛梦中授记，得阿耨多罗三藐三菩提。（《龚自珍全集》第六辑）

龚自珍的誓言颇似孤明先发的道生，他对佛典的考证是否得当、观点是否正确，有待我们专文论述，而他于此表现出的质疑经典的勇气的确令人钦佩。

龚自珍的勇气不仅体现在对经典的"考证"上，还表现在他所具有的理论批判精神方面。龚自珍对天台义学主要有如下观点：

第一，中不立境说。自珍以因明作为论证形式，具体如下：

宗——今立中不立境。

因——因何以故？曰：因佛恒依两边而说法故。

喻——喻如一月中，以自朔至望十五日为前半月，以自望后一日至月晦日，凡十五日为后半月，中在何处？

颂曰：我立中无境，佛依空假境。空假拶已竟，见不思议境，亦无双非境，亦无双亦境，不堕四句境，我强立中境。（见《龚自珍全集》第六辑）

空、假、中三谛圆融为天台基本理论之一，为了避免产生对空、假的偏执，天台特别以“中”来平衡之。就此而言，此“中”乃是由“空”、“假”而凸显，而“中”自身是不可立的。事实上，准之以佛教之缘起观，则不仅“中”，“空”、“假”亦不可立。

第二，法性即佛性说。论证之法同上，具体如下：

宗——今立法性即佛性。

因——因何以故？曰：竖曰三世，横曰十方。十方、三世，所有微尘非他，知见而已矣。自佛知见，乃至地狱知见，皆遍一切处。汝开饿鬼知见，鬼法界遍一切处；开畜生知见，畜生法界遍一切处；开地狱知见，地狱法界遍一切处。今开佛知见，知见如何？曰：了知十方、三世微尘，一一尘皆无相。于无相中而发互相，即立即破，无前无后，不容商量。……如是之相，既无有相，无相之相，强名实相。此实相者，一尚讵得，那有十方、三世森罗分别之微尘耶。故但名佛性，不名法性。又此十方、三世森罗分别性相，强名法界，又名法性。此法性者，原无定名，名曰鬼性，名曰畜性，名曰狱性，随汝知见，无不可者。我今仰承佛力，开佛知见，故名为佛性矣。

喻——如有一国王出生东方，合南西北三方人士以为我臣，名为大东……而此四方东西北南，各各平等，各各不动，亦复如是。

颂——法名不觉本无性，佛名妙觉觉法性，佛以我觉觉彼性，是故不名九界性。（见《龚自珍全集》第六辑）

法性即佛性，这本是天台一直坚持的观点，龚自珍强调的是以“知见”联系法性与佛性。所谓世界诸法，种种法界不过“知见”，故一种法界即代表一种知见。了达诸法无相皆空，则名佛性；法界种种，森然而立，

则名法性。而“空”与“具”其实只是一体,故法性即佛性。自珍由此推出的结论是:既然法性即佛性,而诸法存在就是一种“知见”,那么开佛知见即得证佛性。

自珍对天台义理的解说表明,他在接受天台性具论的同时,又不拘束于天台传统三谛圆融形式上的平衡,他理解的“中”(实相)是要在“实证”中取得的。如他在《以天台宗修净土偈》一文中立“不坠四处”为宗,即不偏执,无先后,非取舍,不诤论。此种境界如其所说:“不舍知解,我说为病。执舍知解,我说亦病。如何便是?瞥认者是。如何便是?担得者是,直下者是,当处者是。念外无佛,佛者念是。佛外无念,念者佛是。”(《龚自珍全集》第六辑)

自珍反对一切“执”或形式主义的“无执”,唯一可行之路便是“当下”。当下而证,则佛与念者合一,这也体现了禅宗对他思想的影响。所以龚自珍竭力平衡台禅,以为二家实一无异。

龚自珍对天台佛学的阐释为天台思想注入了一股新的活力。

第二节　近代天台佛教的展开

近代天台佛教在教界的主要人物是谛闲、倓虚二位大师。其中谛闲大师为近代天台的中兴者,而倓虚大师则将天台弘化于北方居功至伟。

谛闲(1858—1932),俗姓朱,名古虚,号卓三,浙江黄岩人。父母早逝,曾从舅父佐理药业,“旁习岐黄”,后领悟到“药但医病,不能医命”,遂有出尘之志。清光绪三年(1877),谛闲出家临海白云山,时年二十。后虽有兄长之阻,终遂其志。二十四岁时,谛闲受具足戒于天台国清寺。此后,他“冬参夏学,精进不已”,曾向敏曦、晓柔、大海、玄理等教界耆宿问学,颇得奖掖,尤其是列敏曦《法华》讲席,“未及终卷,已领一心三观,一境三谛之妙旨”,故得覆述于同列,为同学瞩目,其颖悟若此。敏曦当时就感叹,以之为法门龙象。

谛闲二十八岁时，主持杭州六通寺，升座之时讲演《法华》而入定中，出定后，辩才无碍，莫之能御。后得上海龙华寺住持迹端定融授记传法，成为天台四十三祖，时年三十一岁。此后，谛闲讲经、参禅，足迹遍布大江南北，曾主绍兴戒珠、上海龙华，晚归宁波观宗寺。

谛闲一生讲演无数，时人以为四明知礼之后，讲席之盛者莫过于此。此外，谛闲著述甚丰，除了大量的开示法语，还撰有《大佛顶首楞严序指味疏》、《圆觉经讲义》等经疏讲论数十种。由于谛闲义解精深而文字朴质无华，颇得好评，被人称为蕅益复生。当然，谛闲对于近代天台的最主要贡献，还在于以新的教学形式维系和发展了天台教义，同时培养了一大批佛学人才。

有感于僧才匮乏而传统的佛教教育体制难以为继，谛闲早在清宣统二年(1910)就曾任南京僧师范学校监督，主持僧才的培养。学校专门招收全国各地“英俊笃实之僧徒”，分班讲解。此种教育形式开中国佛教教育之先河。可惜的是，后来由于晚清政局动荡，教学经费难以保证而停止。

虽然如此，谛闲后在观宗寺主持的观宗学社，则由于居士的支持而坚持下来，并取得丰硕成果。民国 7 年(1918)，谛公北上，参与由徐文蔚在北京主持的讲经会，得以结识著名居士蒯若木、叶恭绰。蒯若木时任铁路督办，叶恭绰时任交通部长，他们对谛公的讲法十分钦佩，愿意出资赞助谛公创办佛学院，培养僧界人才。故谛公自北京返回宁波后，即开始筹办办学事宜。民国 8 年(1919)，在原有研究社的基础上，观宗寺设观宗学社，谛闲亲任主讲。学社对外招生，广罗天下高才僧众。第一期学员有四十几人，分为正、予二科。讲授科目以天台宗经典为主。民国 17 年(1928)，学社更名为弘法研究学社。学社虽然经费拮据，但艰难维持，于培养僧界人才上贡献甚大，倓虚、常惺、戒莲、禅定、可端、根慧、妙真、授松等著名法师即曾为此社之学员。此外，学社与学界人士有密切往来，徐蔚如、蒋维乔、江味农等著名居士即参与了学社的教学。教、学

二界的良性互动保证了学社的佛学教学研究始终处在较高的层次。

谛闲创办学社、采纳新的教学形式的主要目的是培养僧才，同时还欲借此恢复天台教学传统，达到对四明之学的回归。观宗寺是在延庆古院之观堂旧址上兴建的，为表对知礼的仰慕，以三观为宗之意，谛闲受任后改之为观宗讲寺，并募集巨资重建大雄宝殿、天王殿以及念佛、参禅、藏经诸堂，严定寺规，由此“规模涣然，为东南名刹”。①

谛闲恢复延庆昔日的辉煌，不只是体现在庙宇的修建上，更表现在他对天台之学的关注方面。在他入主观宗寺的次年(1913)，即在本寺开设观宗研究社，作为本寺长年习教之所。早在此前，在《佛学研究社征集同志启》中，谛闲就曾说：

> 迩者泰西各国哲理之学，精思所至，亦多上攀唯识，近附华严，足知真俗二谛，无所不周。故谈论者卒莫能出乎其外。然则白衣高士，尚契玄言，况我同流，可无努力。若不研究至理，从事闻熏，使数千年之宗教任彼湮没，伊谁之咎与。(《谛闲大师语录》)

众所周知，近代唯识学曾为知识界之显学，欧阳竟无、韩清净分别于南京、北京创内学院、三时会，力弘唯识，学界名流一时趋之若骛。唯识学之所以为当时学人认可，就在于它的辨名析理与乾嘉朴学风格相似，亦可比类于渐兴中国之西学。相对于居士对唯识的弘扬，近代复兴天台的中坚力量则来自教界，而可以资用的思想资源主要来自天台独特的教义：性具善恶思想、妄心观。故对天台理论尤其是四明之学的阐发、辩护，就成为谛闲佛学的努力方向。

首先，谛闲在为观宗社设置的课程上，突出了天台教学的风格。据《倓虚影尘回忆录》，观宗社初期的课程有《十不二门》、《教观纲宗》、《法华经》、《法华玄义》，其中《十不二门》最为重要，讲述了两个学期(一年)。

其次，谛闲竭力捍卫天台性恶之旨，为此他曾多次与在家居士商量、

① 《谛闲大师语录》，台湾和裕出版社 1999 年版。

探讨。如在《性具善恶辨》一文中，谛闲针对《大公报》上一程姓居士《辨心性之管见》之文错解“心性”义，提出批评。《管见》一文误以心性之“心”为《起信》生灭门中之第八识心，而非出真如生灭二门之心，乃“迷真逐妄，弃本附末之见”。事实上，《起信》一心开二门，此二门既同出一心，故此二不二，不二而二。而《管见》所论之心性之“性”又偏指《起信》真如门中之性，割裂了性相。谛闲指出，生灭乃真如之相，真如是生灭之性，所以“不变随缘，举真如之全体而成生灭之相；随缘不变，即指生灭全体便是真如之性。以生灭法无体，其所依之体性即真如性也”（《性具善恶辨》，《谛闲大师语录》）。故不可于生灭外求真如，真如门中“绝生佛之假名”，生灭门中有性具之善恶。由于此二门二而不二，故而生灭中之性具善恶即是真如中性具善恶。

出于对《起信论》真实义的辩护，谛闲并不特别标识天台圆教地位，倒是极力融合性恶论与《起信》的“觉义”。他说《起信》生灭门中开出二义：觉、不觉。觉为六识相应之慧心所，不觉为根本无明。众生初发觉时，“便觉得生灭门中三细六粗之法，法法皆是全真成妄，全妄即真。识得生灭诸法，皆无自性。无性之性，即是真如妙性”（《性具善恶辨》）。《起信》是以“心体离念，离念相者”为觉义，依于觉义而有不觉义，强调的是心体本觉的优先性。谛闲此处论述“觉”的关键则是以了真妄相即而达平等一心，故心体平等而具真妄。所以“觉”就是顺性善而修善，得证圆满菩提，灭尽修恶，唯留性恶。以此性恶妙用化他。“不觉”则是逆性成修，依性恶而起修恶，修善断尽，但性善在，故终有成佛之期。

谛闲对性恶之旨更独特的表达，是提出体体、用体二体之说。在回答王真如居士之“性具善恶为是体耶？为是用耶”之问时，谛闲指出，体有体体、用体之分。所谓“体体”即当体之体，如一根木头，可以为锅盖、马桶等等，也就是说木头作为“体”包含各种可能性（概言之，无外善恶二义）。而用则有体用、用用之别。“体用”之义指依体所起之用，如诸器具皆从体起，此为体用。而用用则为矛以利为用，盾以坚为用。可见谛闲

其实在体、用概念中分出了四个层次:体之体、体、体之用、用之用。天台之性具善恶是在"体体"层面上,不可与"用用"之善恶等而视之。

"性具善恶"也是近代佛学界争论的一个话题,当时参与这一问题讨论的还有居士张孟劬、龙松生、赡风子,乃至欧阳竟无。如果我们将其置于唯识学兴盛这一背景下思考的话,那么谛闲对天台学的维护当具有更为深远的意义[①]。

谛闲圆寂后,其嗣法弟子宝静、倓虚、静权等继承大师所开创的事业,在弘法、教学方面均取得很大成就,不仅使天台之教遍布中华大地(包括香港、台湾),而且远涉重洋,在东南亚、日本、美国等地区广泛传播[②]。

倓虚(1875—1963),河北宁河县人,俗姓王,法名隆衔。少有异秉,襁褓之中即喃言"持斋"。青年时,迫于生计,谋于各种事务,如贩运、行医。中年后家境渐丰,得与居士交游,始知佛教,遂萌出世之想。此后,倓虚与居士们组织了"佛学宣讲堂",研究内学。虽然他年岁较大,但学佛之志笃实,故内学功力与日俱进,而出世之念则愈坚定、迫切。故在四十三岁时,抛妻别子,毅然投奔天津清修院清池,并由其引导在河北涞水高明寺剃度。民国6年(1917),谛闲于宁波观宗寺开堂传戒,倓虚前往,并依止台教,遂为观宗社学员。倓虚虽为北人,语言存有障碍,且年龄较大,但其慧根夙具,加上刻苦钻研,故于谛闲之讲座上崭露头角,深得谛公赏识。后得谛闲授记传法,为天台宗第四十四祖。

倓虚于观宗社毕业后,回到北方讲经说法。由于他是北方人,无有语言之格,加上甚有辩才,故其讲法颇受欢迎。由此,天台教义得以在北方逐渐传布。在此基础上,倓虚开始在北方创建天台道场,以便更好地

---

① 参见张孟劬《与人论天台宗性具善恶书》、《再论天台宗性具善恶书答余居士》;赡风子《性具善恶之辨证》;龙松生《与张孟劬论学书》;欧阳渐《复张孟劬先生论学书》;悦西《诸佛真不断性恶吗?》。以上文章均收录于张曼涛主编《天台思想论集》,大乘文化出版社1980年版。

② 如果不局限于天台宗一宗而论天台佛教的话,则太虚法师的人间佛教、印光法师的念佛净土均与天台佛教有密切联系。

弘传天台教义。其中著名的有长春般若寺、哈尔滨极乐寺、营口楞严寺、青岛湛山寺等。倓虚曾主持西安大兴善寺、青岛湛山寺，并在两处开设佛学院校，培养僧才。晚年到香港弘法，任华南佛学院院长，创办佛教印经处、中华佛教图书馆、天台精舍等。倓虚一生于弘法之外，亦有丰富著述，主要有《金刚经讲义》、《起信论讲义》、《天台传佛心印记释要》、《始终心要义记》等，自传《影尘回忆录》流行于世。

倓虚最主要的贡献在于将天台宗传播到了北方。由于他曾长期主持青岛湛山寺，故我们以他对湛山寺的创建、经营为例来加以说明。

湛山寺兴建之缘起与居士叶恭绰有关。由于青岛曾为德国租界，故基督教在此地十分兴盛。1929 年，著名居士周叔迦办佛学研究社，此为青岛佛教之先声。1931 年，叶恭绰、陈飞青避暑于青岛，感叹于此地教堂林立，无有佛教寺院，有碍观瞻，故有在青岛盖庙之议。在叶恭绰、王金钰等居士的努力下，盖庙款项得以募集，盖庙之地亦被批复，而倓虚大师也应请主持建寺事宜。湛山寺的工程分为五期，从 1934 年动工到 1948 年，前后历时十几年，可见工程量之大。虽然整个庙宇兴建的周期很长，但寺院的主体工程较早完成，故得以开展弘法，教学活动。

1935 年，湛山寺设立佛学专科补习班，后转为湛山寺佛教学校，内分专、正、预三科，后又增列研究科。对于佛教学校的发展，倓虚有明确的思路，就是培养佛教人才，故平素以学习为主，少应佛事，杜绝经忏带来的负面影响(此点倓虚大师在《影尘回忆录》中亦引以为荣)。

由于湛山寺为新建，故倓虚对于寺院制度建设极为关注，制定了“青岛湛山寺共住规约”(三十三条)，寺规的内容颇能反映出倓虚对建立新型佛教制度的思路。首先是“共住”，倓虚强调，戒律为出家人根本，失去本分，则佛法不存。常住规约则是依照佛之戒律因时因地而定，乃是以方便而如法。寺院全体共同遵守常住规约，不得例外。戒律第一条为“本寺弘扬佛法，以教阐天台，行修净土为宗旨”，这标明了湛山寺的宗派属性。第二条为“本寺住持，定为十方选贤，不收剃度弟子，亦不专传法

子",这是要避免湛山寺成为少数利益集团的私产。此点在第六条、第七条、第八条亦有相应之规定。第五条比较特别:"本寺以僧伽为持法,主理内务;以佛学会居士为护法,佐理外务。"居士护法,自古至今都是一个普遍的事实,但以条文的形式将之表达并列入寺规,则是湛山寺创新之处,这表明倓虚对佛教与世间关系的把握已有更新的视角,而对居士在佛教事业发展中的作用亦有非常清楚的认识,这一点当然也与其切己的经历感受分不开。第十条、第十一条对经忏作了严格的限制,明确表示"本寺僧伽,概不出寺应赴经忏"。第三十一条规定,本寺无有恒产,全靠当地善缘维持,不许本寺僧众私自募缘,外来诸山长老及居士亦不可于寺内募缘。作出这一规定,显然是要保持寺院清修之场的纯洁性。

倓虚的佛教制度建设,对于天台宗在北方的弘传、发展具有十分重要的意义,而将其放在近(现)代佛教变革这一背景下理解的话(如太虚大师提出并推动的佛教革命),则倓虚工作的价值更是巨大的。

回顾天台历史,直至近代,天台宗才真正将传法地域扩展到北方,从而由一地方性佛教发展成为一全国性的佛教。在这过程中,除倓虚大师个人的努力以外,近代中国社会历史发展之状况当是更主要的机缘①。从这个意义上讲,天台佛教在近代取得了巨大的成功。

① 近代佛教形态的转换与近代中国社会变迁的关系如何,这本身是一个极有价值的课题。以天台宗为例,观宗学社的成立、青岛湛山寺的兴建,均与著名居士叶恭绰有直接之关系。维系与居士的关系一直是天台宗之传统,天台智者、荆溪湛然以及宋代的知礼、遵式、明智等均与同时代的一流士大夫交往。到了近代,这一关系又具有不同于古代的新的特点。如何以及为何发生此种变化,有待我们深入思考。

附　录

一、人名索引

五画

六画

七画

八画

九画

十画

十一画

十二画

十三画

十四画

十五画

十七画

二十画

二、名词索引

五画

六画

七画

八画

九画

十画

十一画

十二画

十三画



ZHONGGUO TIANTAIZONG TONGSHI

中国天台宗通史（下）

天台宗是最早出现的、意义完整的中国第一个佛教宗派，影响甚大。又名“法华宗”、“性宗”。实际创始人为智顗（538-597），因住浙江天台山，宗《法华经》，并因讲经论法，以反省观心为主，而有诸名称。本书分为 19 章，对天台宗的思想渊源、所依经典、先驱者、创建者、继承者、发展者，流变及学术纷争，与佛教其他宗派、与中国传统文化的相互融合与影响等，进行多层次、多方位的考察研究，充分展示天台宗的学术思想特殊性、历史发展复杂性和文化哲理丰富性等，并重视与整个社会现象、文化背景等的关联考察，以科学方法展开通史研究。本书结构合理、观点鲜明、资料丰富、论证严谨，是一部很好的学术论著。

上架建议：宗教研究


ISBN 978-7-80643-954-8
9 787806 439548 >
定价:60.00元（全二册）